

COLLEGIUM

Sociologie, Științe politice

Seria *Sociologie, Științe politice* este coordonată de Adrian Neculau,
Liviu Antonesei (sociologie) și Dan Pavel (științe politice)

Joachim Wach, *Sociology of Religion*, 1944

Copyright © 1997 by POLIROM Co S.A. Iași, pentru prezenta ediție

Editura POLIROM, B-dul Copou nr. 3
P.O. BOX 266, 6600, Iași, ROMÂNIA

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

Wach, Joachim
Sociologia religiei / Joachim Wach
256 p. ; 165 × 235 mm. – (Collegium. Sociologie)
ISBN: 973-9248-76-4

CIP: 316 : 2

Printed in ROMANIA

Lucrare editată cu sprijinul Fundației Soros pentru o Societate Deschisă

Joachim Wach

SOCIOLOGIA RELIGIEI

Traducere de Florin Iorga
Studiu introductiv de Nicu Gavriluță

POLIROM,
Iași, 1997

Cuprins

Tabel bibliografic	9
Studiu introductiv	13
I. Joachim Wach și studiul științific al religiilor	13
II. Sociologia charismei și autorității religioase. Aspecte contemporane	17
III. Histrionismul contemporan și „Religiile paralele”	33
Cuvânt înainte	35

PARTEA ÎNTÂI Prolegomene metodologice

CAPITOLUL I. Metoda	39
1. Metoda	39
2. Domeniul cercetărilor	43
3. Religie și societate	44
CAPITOLUL II. Experiența religioasă și manifestarea sa	47
1. Experiența religioasă și formele sale de manifestare	47
2. a) Expresia teoretică : doctrina	48
3. b) Expresia practică : cultul	50
4. c) Expresia sociologică : comuniunea ; Religia colectivă și religia individuală	51
CAPITOLUL III. Consecințe sociologice	55
1. Rolul sociologic al religiei	55
2. a) Puterea integratoare a doctrinei	57
3. b) Puterea integratoare a pietății	58
4. Experiența religioasă și atitudinea față de „lume”	61
5. Ordinea universală și societatea. Morala. Ideal și realitate	64

PARTEA A DOUA Religie și societate

CAPITOLUL IV. Religie și societate. I. Religia și grupurile naturale	69
1. Identitatea grupării naturale și a grupării religioase	70
2. Cult și familie	72
3. Cultele de rudenie	77
4. Cultele locale	81
5. Cultele rasiale	85

6. Cultele naționale	87
7. Asociațiile pe baza sexului și a vârstei	91
8. Concluzie	95
CAPITOLUL V. Organizarea specific religioasă a societății	97
1. Un nou principiu de grupare : grupurile specific religioase	97
2. Societatea secretă	99
3. Societatea de mistere : Grecia și Roma	103
4. „Sampradaya” din hinduism	106
5. Religia fondată	108
6. a) Cercul de discipoli	110
7. b) Fraternitatea	112
8. c) Corpul ecleziastic : Biserica și bisericile	113
9. Evoluție : Organizare ; ideal egalitarist și ideal ierarhic	115
10. Reacția : protestul	120
A. Tipurile individual și colectiv de protest	120
B. Formele de protest : individualism ; noua grupare	123
11. Consecințele sociologice ale protestului interior :	
„ecclesiola in ecclesia”	128
A. „Collegium pietatis”	129
B. „Fraternitas”	131
C. Monahismul. Ordinul	132
12. Consecințele sociale ale protestului radical : secesiunea	133
A. Grupul independent	137
B. Secta	138
CAPITOLUL VI. Religie și societate. II. Religie și diferențiere	
în interiorul societății	144
1. Societate simplă și societate complexă	144
2. Generalități cu privire la stratificarea și diferențierea sociale	145
3. Cazuri particulare de diferențiere socială	148
4. Diferențierea după meserii în societatea primitivă	150
5. Diferențiere socială și religie	159
6. Consecințe sociale. Asociații fondate pe ocupație	161
7. Diferențierea socială în civilizațiile superioare	168
A. Religiiile războinicului	169
B. Religiiile negustorului	171
C. Religiiile țăranului : Asia occidentală	173
8. Diferențierea socială în religiile universale	176
A. Asia	176
B. Europa	178
C. America	180
CAPITOLUL VII. Religie și societate. III. Religia și statul	184
1. Preliminarii metodologice : rolul social al statului	184
2. Nașterea statului	185
3. Identitatea guvernării spirituale cu guvernarea seculară. Legea sacră ..	185
4. Religia tradițională și religia fondată	189

5. Concurența cultelor	189
6. Tipologia întâi : Identitatea statului și a cultului	190
7. Exemple ale stadiului de tranziție	192
8. Tipologia a doua : Noua credință	194
9. Tipologia a treia : Religiile universale	195
10. Comuniunea sfinților	197
11. Cucerirea statului	198
12. Trei exemple : confucianism, budism, creștinism	199
A. Confucianismul	199
B. Budismul	201
C. Creștinismul	205
CAPITOLUL VIII. Tipuri de autoritate religioasă	209
1. Organizarea grupurilor religioase	209
2. Charismă și autoritate	212
3. Fondatorul de religie	215
4. Reformatorul	217
5. Profetul	219
6. Clarvăzătorul	223
7. Magicianul	224
8. Ghicitorul	226
9. Sfântul	227
10. Preotul	230
11. „Religiosus”	236
12. Auditoriul	237
CAPITOLUL IX. Concluzie	241
APENDICE. Ierarhia	248
BIBLIOGRAFIE	251

Tabel bibliografic¹

- 1898 Se naște la Chemnitz, în Germania, Joachim Wach. După studiile primare și gimnaziale, Joachim Wach s-a înscris la Universitățile din München, Berlin, Freiburg, Leipzig. La aceasta din urmă își va începe și cariera universitară ca *Privatdozent*, în 1924.
- 1922 Joachim Wach obține doctoratul în filosofie. Publică *Grundzüge einer Phänomenologie des Erlösungsgedankens* (Principiile unei fenomenologii a ideii de mântuire) și *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung* (Ideea de mântuire și sensul ei), Leipzig, J.C. Hinrichs, 104 p.
- 1923 Exegeții confirmă pentru acest an apariția a încă două studii. Este vorba de *Bemerkungen zum Problem der «extremen» Würdigung der Religion* (Remarci asupra problemei necunoașterii «extreme» a religiei) și *Zur Methodologie der allgemeinen Religionswissenschaft* (Despre metodologia științei generale a religiei). Ambele apar în revista „*Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*”, Berlin, 1923.
- 1924 Acest an consemnează apariția primei cărți semnate de Joachim Wach, *Religionswissenschaft ; Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (Știința religiei ; Introducere în fundamentele sale teoretico-științifice), Leipzig, J.C. Hinrichs, 1924, 209 p. Volumul cuprinde probleme de metodologie și de sociologie a religiilor creștine și necreștine. Se remarcă profunda influență a doi dintre mentorii săi spirituali : Wilhelm Dilthey și Ernst Troeltsch.
- În aceeași revistă berlineză („*Zeitschrift ...*”), Joachim Wach mai publică un studiu («*Nur» Gedanken über den Psychologismus*) și o recenzie despre Ludwig Klages.
- 1925 Două cărți și un articol sub semnătura autorului german vor vedea lumina tiparului. Prima dintre ele este *Mah ȳ ȳna, besonders im Hinblick auf das Saddharma-Pundarika-Sȳtra. Eine Untersuchung über die religionsgeschichtliche Bedeutung eines heiligen Textes der Buddhisten* (Mah ȳ ȳna, privită mai ales din perspectiva Saddharma-Pundarika-Sȳtra. O cercetare despre semnificația pentru istoria religiilor a unui text sacru al budiștilor), München-Neubiberg, Schloss, 1925. A doua este *Meister und Jünger. Zwei religionssoziologische Betrachtungen* (Maestrul și discipolii. Două cercetări de sociologie a religiilor), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1925. Întemeiat pe o excelentă cunoaștere a religiilor creștine și necreștine, textul este un admirabil exemplu de cercetare sociologică a relației maestru-discipol.
- În revista „*Zeitschrift ...*”, 1925, vol. 40, pp. 66-81, Joachim Wach va publica și articolul *Wilhelm Dilthey über «Das Problem der Religions»* (Wilhelm Dilthey despre «Problema religiei»).
- 1926 În afară de o recenzie (asupra lui Ruhle) și un mic articol (*Henri de Montherlant*), Wach va publica primul volum din opera sa filosofică, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. I. Die grossen Systeme* (Înțelegerea. Bazele unei istorii a teoriei hermeneutice în secolul al XIX-lea. I. Marile sisteme), Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1926. Termenul „*Verstehen*” este susceptibil de mai multe semnificări : „înțelegere”, „percepție”, „interpretare”. M-am oprit asupra primeia dintre ele. Volumul întâi cuprinde o amplă analiză a gândirii hermeneutice din secolul XIX.

1. Bibliografia a fost realizată folosindu-se informațiile din numărul special, consacrat memoriei lui Joachim Wach, al revistei „*Archives de Sociologie des Religions*”, nr. 1, 1956. Autorii care s-au ocupat în mod deosebit de biografia sociologului german au fost Joseph Mitsuo Kitagawa (Universitatea din Chicago), Friedrich Heiler și dr. Neumann (Universitatea din Marburg-Lahn).

- 1927 Începând de acum și până în 1935, Joachim Wach va funcționa ca *profesor extraordinar*. Din punct de vedere editorial, anul 1927 consemnează apariția a două texte. Primul, intitulat *Jakob Burckhardt und die Religionsgeschichte* (*Jakob Burckhardt și istoria religiilor*), în revista „Zeitschrift ...”, Berlin, vol. 42, pp. 97-115. Al doilea studiu este *Bruderschaften. I. Bruderschaft, Religionsgeschichtlich* (*Congregațiile. I. Congregația din perspectiva istoriei religiilor*), în „Die Religion in Geschichte und Gegenwart”, Tübingen, vol. I, 1927, pp. 1270-1271.
- 1928 Joachim Wach va recenza (în „Orientalische Literaturzeitung”, Leipzig, 1928, pp. 459-463) lucrarea lui Karl Barth, *Religion und Magie* (*Religie și magie*).
- 1929 Apare volumul al doilea din lucrarea sa esențială, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. II. Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofman* (*Înțelegerea. Bazele unei istorii a teoriei hermeneutice în secolul al XIX-lea. II. Hermeneutica teologică de la Schleiermacher până la Hofman*), Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1929. În „Zeitschrift...” (Tübingen, 1927, pp. 334-364), Wach publică un studiu intitulat *Idee und Realität in der Religionsgeschichte* (*Idee și realitate în istoria religiilor*). Anul 1929 îi mai aduce lui Joachim Wach și varianta scrisă a unei convorbiri cu Paul Althaus, *Und die Religionsgeschichte? Eine Auseinandersetzung mit Paul Althaus* (*Și istoria religiilor? O discuție cu Paul Althaus*), în „Zeitschrift...”, 1929, pp. 484-497.
- Tot în acest an, sociologul mai publică articole și studii în diferite reviste de specialitate. Dintre acestea, enumerăm următoarele: *Zur Beurteilung Friedrich Schlegels* (*Asupra aprecierii lui Friedrich Schlegels*), în „Phil. Anz.”, vol. 4, 1929-1930, pp. 13-26; *Inkarnation* (*Încarnare*), vol. 3, 1929, pp. 268-269; *Jüngerschaft* (*Calitatea de discipol*), vol. 3, 1929, pp. 504-506, și *Messias. I. Religionsgeschichtlich* (*Mesia. I. Considerații de istorie a religiei*), vol. 3, 1929, p. 2142, în „Die Religion in Geschichte und Gegenwart”.
- 1930 Este anul în care sociologul german publică studii precum: *Zur Hermeneutik heiliger Schriften* (*Despre hermeneutica scrierilor sfinte*), în „Theologische Studien und Kritiken”, 1930, pp. 280-290; *Die Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts und die Theologie der Geschichte* (*Filosofia istoriei în secolul al XIX-lea și teologia istoriei*) în „Historische Zeitschrift”, 1930, pp. 1-15; *Mittler. I. Religionswissenschaftlich* (*Mijlocitorul. I. Considerații despre știința religiilor*), vol. 4, 1930, pp. 121-122; *Religionsphilosophie* (*Filosofia religiei*), vol. 4, 1930, pp. 1914-1921; *Religionssoziologie* (*Sociologia religiei*), vol. 4, 1930, pp. 1929-1934; *Religionswissenschaft* (*Știința religiei*), vol. 4, 1930, pp. 1954-1959, în „Die Religion in Geschichte und Gegenwart” și *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich* (*Orientări filosofice contemporane în Franța*), în „Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung”, 1930, pp. 282-285.
- 1931 Joachim Wach scrie *Einführung in die Religionssoziologie* (*Introducere în sociologia religiei*), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1931, pp. XVI-98. Textul va fi reluat, în 1944, la Chicago, în *Sociology of religion*, tradusă acum și în limba română. Prima variantă a cărții cuprindea o descriere a grupurilor religioase naturale, a organismelor specifice și, nu în ultimul rând, a relației dintre religie, stat și societate. Partea ultimă era consacrată tipurilor de autoritate religioasă. După Friedrich Heiler, „intuiția sa psihologică, sagacitatea filosofică și universalismul său religios sunt unice în literatura științelor religioase”¹. Contribuția lui Joachim Wach devine astfel la fel de importantă pentru fenomenologia religiilor, cât și pentru sociologia religiilor.
- Tot în 1931, Joachim Wach mai publică *Religionssoziologie* (*Sociologia religiei*), în „Handwörterbuch der Soziologie”, 1931, pp. 479-494; *Staat. II. A. Religion und Staat in der ausserchristlichen Welt* (*Statul. II. A. Religie și stat în lumea necreștină*), vol. 5, 1931, pp. 727-729; *Stadtkult* (*Cultul orașului*), vol. 5, 1931, pp. 744-746; *Hochschule und Weltanschauung* (*Universitate și concepția asupra lumii*), în „Das akademische Deutschland”, Berlin, 1931, vol. 3, pp. 198-204.

1. *Souvenirs sur Joachim Wach*, în „Archives de Sociologie des Religions”, 1956, nr. 1, p. 23.

- 1932 Sociologul Joachim Wach scrie în acest an o carte și două remarcabile studii. Este vorba de *Typen religiöser Anthropologie. Ein Vergleich der Lehre vom Menschen im religionsphilosophischen Denken von Orient und Okzident* (Tipuri ale antropologiei religioase. O comparație a teoriei despre om în gândirea filosofică religioasă a Orientului și a Occidentului), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1932. Studiile publicate sunt, în ordine, următoarele: *Typen der Anthropologie* (Tipuri ale antropologiei), in „Wissenschaft d. am Scheidewege v. Leben u. Geist. Festschrift Ludwigs Klages zum 60. Geburtstag, 10 Dez.”, 1932, Leipzig, pp. 240-248, și *Das religiöse Gefühl* (Sentimentul religios), in „Vorträge des Instituts für Geschichte der Mediyen an der Universität Leipzig”, 1932, nr. 4, pp. 9-33.
- 1933 Este anul în care Joachim Wach va publica cel de-al treilea volum al cărții sale *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. III. Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum Positivismus* (Înțelegerea. Bazele unei istorii a teoriei hermeneutice în secolul al XIX-lea. III. Înțelegerea în cercetarea istoriei de la Ranke până la pozitivism), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1933.
- 1934 *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit* (Problema morții în filosofia timpurilor noastre), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1934. În acest studiu este adăncită reprezentarea morții așa cum apare ea în gândirea a patru autori germani: Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach, Georg Simmel și Martin Heidegger. Joachim Wach mai publică în acest an un studiu intitulat *Religiöse Existenz* (Existența religioasă), in „Zeitschrift...”, 1934, vol. 49, pp. 193-201.
- 1935 Anul 1935 este cel în care Wach oferă revistelor și editurilor două studii, trei recenzii și o carte. Studiile sunt următoarele: *Eine neue katholische Philosophie der Religionsgeschichte* (O nouă filosofie catolică a istoriei religiei), in „Zeitschrift...”, 1935, vol. 50, pp. 375-385; *Sinn und Aufgabe der Religionswissenschaft* (Sensul și scopul științei religiei), in „Zeitschrift...”, 1935, vol. 50, pp. 133-147. Lucrarea care apare sub formă de carte este *Religion und Geschichte* (Religie și istorie), Stuttgart, Kohlhammer, 1935. Recenziile au în atenție lucrări semnate de Alexandre David-Neel, (*Meister und Schüler*, in „Zeitschrift...”, 1935, vol. 50, pp. 357-358), Alfred Bertholet (*Das Geschlecht der Gottheit*, in „Zeitschrift...”, 1935, vol. 50, p. 358) și Ad. Erman (*Die Religionen der Ägypter*, in „Zeitschrift...”, 1935, vol. 50, p. 390).
- 1936 Este anul consemnat în bibliografia lui Joachim Wach sub semnul a două apariții editoriale. Este vorba de *Eigenart und Bedeutung der American Episcopal Church* (Particularitatea și însemnătatea Bisericii episcopale americane), in „Zeitschrift...”, 1936, vol. 51, pp. 373-378, și *Interpretation of Sacred Books* (Interpretarea cărților sfinte), in „Journal of Biblical Literature”, 1936, vol. 55, n° 1, pp. 59-63.
- 1939 *Religionssoziologie* (Sociologia religiei), in „Gesammelte kleine Schriften zur Ethnologie und Soziologie”, 1939, pp. 479-494.
- 1942 Este anul marcat prin apariția unui studiu consacrat lui *Johann Gustav Droysen*, *Heimatklinge*, Treptow a.d. Rega 19 J., 1942, 24 p.
- 1944 Joachim Wach a fost profesor la Universitatea Brown din Providence (Rhode Island) între anii 1935-1945. În această perioadă apare varianta americană a lucrării sale *Sociology of Religion* (Sociologia religiei), Chicago, Ill., The University of Chicago Press, 1944, XII-412 p.
- 1946 Este primul an din perioada universitară desfășurată de Joachim Wach la Chicago (1946-1955). Publică o recenzie la lucrarea lui A.M. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (*Hinduism și budism*), in „Journal of Religion”, vol. XXVI, n° 1, ian. 1946, p. 59 și urm. De asemenea, mai recenzează un text semnat de H.A. Hodges, *Wilhelm Dilthey. An Introduction*, in „Journal of Religion”, vol. XXVI, n° 3, iul. 1946, p. 217 și urm. Tot în acest an, Joachim Wach publică și un eseu intitulat *The Role of Religion in the Social Philosophy of Alexis de Tocqueville*, in „Journal of History of Ideas”, vol. VII, n° 1, ian. 1946, p. 74 și urm.
- 1947 Biografia sociologului german consemnează pentru acest an apariția lucrării *Sociology of Religion* (Sociologia religiei), Londra, K. Paul, Trench, Trubner, 1947, XII-429 p. Tot acum Wach mai publică în anumite reviste de specialitate recenziile unor apariții editoriale, cum ar fi: John Clark Archer: *The Sikhs in Relation to Hindus, Moslems*,

- Christians and Ahmadiyyas. A Study in Comparative Religion*, in „Journal of Religion”, vol. XXVII, n° 1, ian. 1947, p. 62 și urm. ; J. Milton Yinger : *Religion in the Struggle for Power. A Study in the Sociology of Religion*, in „Journal of Religion”, vol. XXVII, n° 2, apr. 1947, p. 131 și urm. ; René Guénon : *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, in „Journal of Religion”, vol. XXVII, n° 2, apr. 1947, p. 136 și urm., precum și lucrarea aceluiași autor, *Man and his becoming According to the Vedānta*, in „Journal of Religion”, vol. XXVII, n° 3, iul. 1947, p. 221 și urm. ; G.E. von Grunebaum : *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, in „Journal of Religion”, vol. XXVII, n° 3, iul. 1947, p. 219 și urm.
- 1948 Bibliografia autorului se întregeste cu încă trei recenzii : Carl Heinz Ratschow : *Magic and Religion*, in „Journal of Religion”, vol. XXVIII, n° 4, oct. 1948, p. 286 și urm. ; Bronislaw Malinowski : *Magic, Science and Religion and other Essays*, in „Journal of Religion”, vol. XXVIII, n° 4, oct. 1948, p. 288, și Vergilius Ferm : *Religions in the Twentieth Century*, in „Journal of Religion”, vol. XXVIII, n° 4, oct. 1948, p. 288 și urm. În „Journal of Religion”, vol. XXVIII, n° 4, oct. 1948, p. 263 și urm., Joachim Wach publică un articol intitulat *Spiritual Teachings in Islam. A Study*.
- 1949 Joachim Wach va traduce în limba engleză *Hugo of St. Victor and Vices*, in „Anglican Theological Review”, vol. XXXI, n° 1, ian. 1949. De asemenea, va recenza lucrarea lui Sebastian de Grazia : *The Political Community. A Study of Anomie*, in „Journal of Religion”, vol. XXIX, n° 2, apr. 1949, p. 157 și urm.
- 1950 Principalele texte apărute în această perioadă sunt următoarele : *Im Rückblick aus Vereinigten Staaten (Privire retrospectivă asupra Statelor Unite)*, in „Carl Heinrich Becker. Ein Gedenkenbuch”, Hans Heinrich Schaefer, Göttingen, 1950 ; de asemenea, o recenzie a lucrării lui E.T. Clark : *The Small Sects in America (Sectele mici în America)*, in „Theology Today”, vol. VII, n° 1, apr. 1950, p. 122 și urm.
- 1951 Două cărți sunt consemnate drept apariții editoriale importante ale anului 1951. Este vorba de *Types of Religious Experience, Christian and non-Christian (Tipurile experienței religioase, creștine și necreștine)*, Chicago, University of Chicago Press, 1951, XVI-275 p. Îi mai apare în limba germană și *Religionssoziologie (Sociologia religiei)*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1951.
- 1952 Cele trei recenzii apărute în acest an sunt : J.H. Fichter : *Southern Parish*, vol. I : *Dynamics of a City Church*, in „Journal of Religion”, vol. XXXII, n° 2, apr. 1952, p. 139 și urm. ; Leo Sherley-Price : *Confucius and Christ. A Christian Estimate of Confucius*, in „Church History”, vol. XXI, n° 2, iun. 1952, p. 179, și Robert Lawson Slater, *Paradox and Nirvana. A Study of religious Ultimates with special Reference to Burmese Buddhism*, in „Journal of Religion”, vol. XXXII, n° 3, iul. 1952, p. 224 și urm. În revistele de specialitate, Joachim Wach va publica *Radhakrishnan and the comparative Study of Religion*, in „The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan”, New York, Tudor Publishing Co., 1952, pp. 443-458, și *Why We Can't mind our own Business*, in „Advance Magazine”, (Chicago), vol. 65, n° 1, ian. 1952.
- 1953 Pasiunea lui Wach pentru R. Otto devine încă o dată argumentată prin studiul consacrat acestuia, *Rudolf Otto und der Begriff des Heiligen (Rudolf Otto și conceptul de Sacru)*, in „Deutsche Beiträge”, Chicago, Henry Regnery Co., 1953, pp. 200-217.
- 1954 În „Journal of Bible and Religion”, vol. XXII, n° 2, apr. 1954, p. 83 și urm., Joachim Wach va publica un eseu intitulat *General Revelation and the Religions of the World (Marea revelație și religiile lumii)*.
- 1955 În ultimul an al vieții sale, opera lui Joachim Wach a început să fie publicată și în Franța. Apare, în traducerea lui M. Lefèvre, *Sociologie de la religion (Sociologia religiei)*, Paris, Payot, 1955, 367 p.

Nicu Gavriluță

STUDIU INTRODUCATIV

Despre cum este cu putință o nouă sociologie a religiilor

I. Joachim Wach și studiul științific al religiilor

Sociologul german Joachim Wach a încercat să edifice o adevărată știință a religiilor (*Religionswissenschaft*), sumă a tuturor interpretărilor posibile. Principalele ei domenii, „în număr de trei, ar fi hermeneutica, experiența religioasă și, în sfârșit, sociologia religiei”¹. La toate acestea, Mircea Eliade mai adaugă istoria religiilor. Indiferent de numărul disciplinelor componente, *Religionswissenschaft* se situează sub posibilitatea a două interpretări extreme: cea a *filosofiei*, care ar sfârși în *știință*, sau, dimpotrivă, cea a *științei*, care s-ar deschide spre *filosofie*. Ambele sunt de evitat deoarece privilegiază doar anumite părți ale întregului: aspectul *teoretic*, respectiv cel *empiric*. O semnificativă distincție între filosofia și știința religiilor (reluată mai târziu și de Joachim Wach) o realizează Max Scheler. După gânditorul german, *filosofia religiilor* ar fi o cercetare fenomenologică, iar *știința religiilor* una pozitivă. Ar exista, totuși, o disciplină care ar face posibilă medierea între cele două interpretări: *Konkrete Phänomenologie der Religionsgegenstände und Akte* (Fenomenologia concretă a obiectelor și actelor religioase).

J. Wach preia și el distincția școlii germane între filosofia și știința religiilor. În timp ce filosofia procedează după o metodă deductivă a priori, știința religiilor evită total speculativul. Ea ar viza, după Wach, doar semnificația fenomenului religios. În cuprinsul *Religionswissenschaft* interpretarea este cu totul alta, deoarece ea depășește cercetarea semnificației unei singure părți componente a sistemului, și numai dintr-un singur punct de vedere. Dimpotrivă, se va avea acum în atenție „referința fenomenului la contextul său global”².

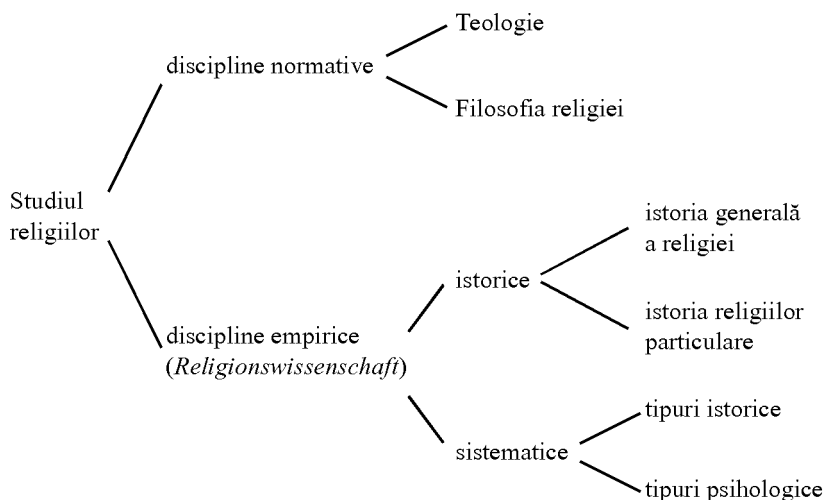
Își mai află în acest caz filosofia religiei o importanță? Wach este convins că da. După opinia lui, în studiul religiilor filosofia ar avea întotdeauna o triplă contribuție:

- 1) în afirmarea *modelelor logice* ale științei religiilor;
- 2) în determinarea unui *procedeu de investigație* și în clara conturare a obiectului de studiu;
- 3) în *ordonarea fenomenelor* din sfera întregă a cunoașterii.

Concluzia este deja conturată: doar împreună filosofia și știința pot da seama cel mai bine de studiul exhaustiv al sacralului și fenomenului religios. Un istoric american (de origine niponă) al religiilor – Joseph Mitsuo Kitagawa – scrie următoarele: „J. Wach distinge în studiul religiei două dimensiuni: pe de o parte, *disciplinele normative* ale

1. Michel Meslin, *Știința religiilor*, traducere de Suzana Russo, București, Editura Humanitas, 1993, p. 102.
2. Joseph Mitsuo Kitagawa, *Joachim Wach et la sociologie de la religion*, in „Archives de Sociologie des Religions”, nr. 1, 1956, p. 27.

teologiei și filosofiei religiei; pe de altă parte, disciplina *empirică* a științei religiilor (*Religionswissenschaft*)”¹. Ulterior, aceasta din urmă se va diviza într-o componentă istorică și alta sistematică. Știința istorică a religiilor ar cuprinde istoria generală a religiei și istoria religiilor particulare. Dimpotrivă, știința sistematică ar avea ca obiect tipurile istorice și pe cele psihologice. Schematic, sinteza lui Wach văzută de Kitagawa ar putea fi reprezentată astfel:



Personajul principal al oricărei componente structurale din studiul religiilor este *experiența religioasă*. Oprindu-se asupra ei, J. Wach pleacă de la supozițiile mentorului său, Rudolf Otto². Aceasta este inefabilă, de nedefinit – în esența ei – cu ajutorul conceptelor. Ele nu ar face nimic altceva decât să îndepărteze *numinosul* ca esență a sacralului. Totuși, avându-se în vedere ipostazele foarte diferite ale experienței religioase, J. Wach le-a sistematizat după anumite criterii formale. Astfel:

- a) Experiența religioasă este un *răspuns* la ceea ce se trăiește drept realitate ultimă;
- b) Mai mult, este un *răspuns total* al creaturii la tot ceea ce există și se poate cunoaște sub semnul realității ultime;
- c) Este experiența cea mai *intensă* de care omul este capabil;
- d) Este o experiență *practică*, deoarece stă sub semnul unui imperativ care pune omul în ipostaza făptuitorului.

După mulți istorici și sociologi ai religiei, marea contribuție a lui Joachim Wach ar sta în formularea *expresiilor experienței religioase*. În joc ar fi trei tipuri de expresii: *teoretică*, *practică* și *sociologică*. Fiecare dintre ele sunt semnificate prin ceva anume. Astfel, cea „teoretică prin simbol, concept, doctrină și dogmă; practică, prin cult și adorare; și sociologică, prin grupări și asociații de cult”³.

1. J.M. Kitagawa, *op. cit.*, p. 28.

2. Cf. „Rudolf Otto and the Idea of the Holy”, in *Types of Religions Experiences*, pp. 209-227; a se vedea și „R. Otto und der Begriff des Heiligen”, in *Deutsche Beiträge*, ed. de A. Bergstasser, Chicago, Henry Regnery Co., 1953, pp. 200-217.

3. Joseph Mitsuo Kitagawa, *În căutarea unității. Istoria religioasă a omenirii*, traducere de Claudia Dumitriu, București, Editura Humanitas, 1994, p. 28.

*

1. *Expresia teoretică*. „În intuiția sau experiența religioasă originală există totdeauna o minimă expresie teoretică.” (*infra*, p. 48). Ea va lua forma simbolului, conceptului sau pe cea a sistemului dogmatic.

2. *Expresia practică*. Cuprinde întreaga fenomenologie a cultului și venerării, prezentă în orice tip de religie cunoscută.

3. *Expresia sociologică* studiază, de fapt, influența reciprocă dintre religie și societate. Astfel formulat, obiectivul sociologiei religiei ar fi cercetarea relației sistemelor religioase cu specificul societăților care le cuprind și în care se manifestă. Aceeași disciplină ar mai avea și privilegiul analizei sistemice și comparative a grupurilor religioase și a tipurilor de socializare pe care interacțiunea acestora le-ar face cu putință. Plecând de la supoziția că orice grup religios își are propria personalitate și propriul stil, apare întrebarea: cum poate sociologia religiilor să evite trădarea diferențelor specifice dintre grupuri? Prin „metoda tipologică”, răspunde Joachim Wach. Mai întâi, se vor studia *toate* grupurile religioase „creștine și necreștine, trecute și prezente, în relațiile lor cu diferențierile etnice, cu civilizațiile și societățile care traversează lumea”¹. Apoi se va avea în atenție relația reciprocă dintre religie și societate și, în special, cercetarea funcțiilor și efectelor sociologice semnificative ale religiei în societate. Tot sub semnul acestui aspect al analizei tipologice stă și examinarea originilor și funcțiilor sociologice ale miturilor, doctrinelor și dogmelor, a cultelor și asociațiilor.

*

Un fapt cu totul salutar în colegiul sociologilor religiei este acceptarea cercetării interdisciplinare, deschiderea spre alte puncte de vedere. Niciodată sociologul Wach nu a fost ispitit de radicalismul interpretărilor sociologizante. Nu a crezut nicicând că se poate explica originea religiilor și fenomenologia faptelor sacre *numai* pe cale sociologică. În *The comparative Study of Religions*, sociologul german își propune o interpretare fenomenologică a experiențelor și expresiilor religioase ale umanității. Întrebarea capitală pe care și-o pune aici este următoarea: „religia interioară și personală este un reflex al coeziunii sociale?”². Mai simplu spus, determină societatea religia, sau nu? Răspunsul lui J. Wach este categoric negativ. *Religia* și *societatea* sunt două realități diferite, care totuși interacționează și se condiționează reciproc. Întâlnirea lor este obiectul de studiu al sociologiei religiei, și nu prevalența uneia sau alteia dintre cele două.

Joachim Wach, „istoric al religiilor prin formație, specialist în budism, mare călător, creștin militant, s-a preocupat mai ales de întâlnirea religiilor caracteristică timpului nostru”³. A iubit nespus și problemele metafizice pe care această întâlnire le făcea cu putință. În cuprinsul sistemului general al studiului religiilor, *hermeneutica ideii religioase* trebuie să prevaleze. Nu poate exista comprehensiune a sacrului decât în cuprinsul *Zusammenleben*-ului, a unei „trăiri cu”. Sociologia religiilor angajează *direct* pe cel care o practică. Nimic nu este în această economie a spiritului indiferent.

Prin urmare, erau absolut firești anumite *principii metodologice* pe care Wach și le-a asumat întreaga viață:

a) „Atitudinea religioasă nu poate fi redusă la epifenomenul unei structuri sociale”⁴;

1. Joseph Mitsuo Kitagawa, *Joachim Wach et la sociologie de la religion*, ed. cit., p. 39.

2. Michel Meslin, „L'Histoire des Religions”, in *Histoire des Religions*, volum publicat sub coordonarea lui Henri-Charles Puech, Encyclopédie de la Pléiade, Éd. Gallimard, 1976, vol. III, p. 1323.

3. Jean Séguy, *Expérience religieuse et sociologie des Religions. Joachim Wach sociologue des religions*, p. 30.

4. Michel Meslin, *Știința religiilor*, ed. cit., p. 103.

- b) „Ideea marxistă conform căreia atitudinea religioasă nu este decât expresia ideologică a unei clase sociale și reflectarea exclusivă a intereselor ei materiale nu i se pare acceptabilă”¹.

*

Format ca om și intelectual în cadrul școlii clasice germane, J. Wach a fost sensibil și la relația dintre singularitatea unei trăiri sacre și un *ideal-tip*, sau o „atitudine religioasă de bază”. Aceste *structuri psihomentele* și *sacre*, în funcție de care un individ sau o comunitate își trăiește întâlnirea destinală cu Cerul unui anume Pământ, funcționează asemenea unor arhetipuri sau matrici stilistice. De aceea nu consider îndreptățite criticile unor sociologi pragmatici care i-au reproșat o anume ambiguitate în analiză².

J. Wach s-a impus ca specialist în sociologia religiei prin temperamentul său și prin formația sa clasică germană. N-a fost frecventat de duhul grandorii definitive. Nu a încercat, cu alte cuvinte, să explice *doar* sociologic morfologia și fenomenologia sacralului. Faptul acesta ultim l-a diferențiat și singularizat comparativ cu colegii săi din Anglia și Franța. Așa se explică și proliferarea în aceste spații istorice și culturale a studiilor sociale și cercetărilor statistice asupra religiei. Ele se autodefinesc ca fiind în măsură a da seama de toate ipostazele sacralului. Sunt trecute astfel în umbră încercările hermeneutice sau cele de istoria și filosofia religiilor. Atitudinea aceasta îi pare lui Mircea Eliade – până la un anumit punct – de înțeles. Motivul ar fi că „fiecare ramură a cunoașterii tinde să acopere cât mai mult teren posibil”³. Timpul modern a privilegiat din spectrul mai larg al *Religionswissenschaft* sociologia religiilor. Ea pare „mai «științifică» și mai «folositoare», cel puțin în contextul culturii occidentale”⁴.

*

Dacă ar fi să numesc un alt savant care prin sensibilitate și gândire s-ar apropia de Joachim Wach, acesta ar fi Mircea Eliade. Autorul român l-a cunoscut personal pe Wach⁵, iar după moartea acestuia, în august 1955, i-a urmat la Catedra de Istoria Religiilor din Chicago. Întâlnirea celor doi a fost și începutul unei spirituale prietenii. La Ascona, în Elveția, grupul *Eranos* se întâlnea anual. Erau întotdeauna prezente marile nume ale științei religiilor: C.G. Jung, K. Kerényi, G. Scholem, H. Corbin, R. Pettazzoni și, nu în ultimul rând, J. Wach⁶.

1. M. Meslin, *ibidem*.

2. Henri Desroche, *Sociologie et Théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach*, in „Archives de Sociologie des Religions”, nr. 1, 1956, pp. 41-63. Textul a fost reluat parțial în *Sociologies religieuses*, P.U.F., Paris, 1968, p. 51 și urm.

3. Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, traducere de Cezar Baltag, București, Editura Humanitas, p. 39.

4. *Idem*.

5. Întâlnirea și relația dintre cei doi istorici ai religiilor a fost mediată de Anton Galopenția. Iată un fragment semnificativ din *Memoriile* lui Eliade: „Printre «tehnicienii» Comisiei de la Conferința de Pace se găsea și un bun prieten al lui Coste, Anton Galopenția. L-am reîntâlnit cu bucurie. Am aflat că expediasse fostului său profeor, Joachim Wach, cele trei volume ale revistei «Zalmoxis», iar într-o scrisoare îi vorbise de mine, rugându-l să-mi dăruiască ultimele lui lucrări. Într-adevăr, Wach, care preda istoria religiilor la Universitatea din Chicago, mi-a trimis *Sociology of Religion* și mi-a scris, anunțându-mă că va veni curând în Europa”. (Mircea Eliade, *Memorii. Recoltele solștiului*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, București, Editura Humanitas, 1991, vol. II, p. 87).

6. Surprins și onorat de entuziasmul lui J. Wach, Eliade scria în *Memoriile* sale: „Joachim Wach, care își petrecea vacanța la sora lui stabilită la Locarno, m-a invitat să dejunăm într-o trattorio. Admira *Traité* și *Le Mythe de l'éternel retour*, cărți pe care le discuta în cursul lui de istoria religiilor de la Universitatea din Chicago. Notam în *Jurnal*: «Ar vrea să facă ceva ca să mă invite în S.U.A., dar nu prea știe ce și cum!» (A făcut-o, totuși, cinci ani mai târziu.)” (M. Eliade, *Memorii*, ed. cit., p. 120).

Autorul *Sociologiei religiilor* a fost cel care l-a invitat pe Mircea Eliade la Chicago, mai întâi pentru a ține un număr de șase conferințe, apoi pentru a rămâne ca *visiting professor*. Faptul s-a întâmplat în urma comunicării ținute de Mircea Eliade, în aprilie 1955, la Roma, în cadrul Congresului Internațional de Istorie a Religiilor. Ea se intitula *Le vol magique*, și a avut un neobișnuit succes, încât Wach a vorbit despre conținutul ei tuturor cunoștințelor sale. „Ați reușit, îmi spunea el, să stabiliți originile psihologice și existențiale ale transcendenței și ale libertății”¹.

În august 1955, la Locarno, J. Wach va muri. Catedra de Istorie a Religiilor din Chicago rămâne vacantă. Va fi ocupată de Mircea Eliade. În aprilie 1986, la Chicago, Mircea Eliade va muri. Catedra de Istorie a Religiilor rămâne vacantă. Va fi ocupată de Ioan Petru Culianu. În mai 1992, tot la Chicago, I.P. Culianu va muri. Catedra... Îmi vine greu să spun ce „întâmplare destinală” i-a adus pe cei trei specialiști în ale sacrului sub semnul aceluiași adăpost al morții.

II. Sociologia charismei și autorității religioase. Aspecte contemporane

Indiferent de specificul lor, tipurile de autoritate religioasă pe care le analizează Joachim Wach în *Sociologia religiei* se întemeiază toate pe ideea de *charismă* și pe cea de *autoritate*. Întemeitorul de religii, reformatorul, profetul, vizionarul, magicianul, sfântul, preotul, „homo religiosus” sunt de negândit și de neanalizat sociologic făcându-se abstracție de *charismă* și *autoritate*. Este motivul pentru care mă voi opri asupra semanticii fiecăruia dintre ei. Un asemenea tip de analiză dă în cea mai bună măsură seama de rosturile sociale/sociologice pe care *charisma* și *autoritatea* le comportă în *Sociologia religiei* a lui J. Wach.

- a) Istoria și sociologia religiilor rețin termenul de *charismă* ca aparținând definitiv și deplin creștinismului. Totuși, în afara religiei lui Isus, termenul mai poate fi regăsit sub forma uzuală a celui *donatinum* sau *charisma*. Numea donația de bani a unui rege sau împărat cu ocazia încoronării sau a sărbătoririi zilei de naștere. *Charisma*, darul gratuit, se opunea *opsoniei* (salariului de soldat) cu care era remunerat periodic specialistul războiului.
- b) Sensul de dar dat termenului de *charisma* se regăsește și în vechile papirusuri. Aici, un om își putea delimita proprietatea sub semnul a două categorii: prima, *apo agorasias*, numea avutul dobândit prin cumpărare. A doua, *apo charismatos*, reprezenta averea primită „în dar”.
- c) *Charisma* va cunoaște însă consacrarea definitivă abia în cuprinsul Noului Testament și, evident, al creștinismului. Aici *charisma* va desemna „darul harului”. Apostolul Pavel vizita Roma pentru a împărți oamenilor locului *Charisma* (Rom. 1, 11). Nu le cerea altceva decât să râvnească *charismata* (harurile vieții creștine).
- d) Anumite versete neotestamentare rețin printr-o expresie concisă, aproape lapidară, de genul: „plata păcatului este moartea, dar *charisma* lui Dumnezeu este viața veșnică”². Sensul termenului este acum altul. El numește „harul și iertarea lui Dumnezeu”, atunci când judecata și sentința au fost drepte.
- e) Un alt înțeles îl poți avea în atenție urmărind permanentele chemări ale lui Petru adresate celor mulți de a se sluji unii de alții, după propria lor *charismă* dată de Dumnezeu. Aici sensul trimite direct la „înzestrările naturale” pe care le posedă în mod firesc făptura lui Dumnezeu.

1. Mircea Eliade, *Jurnal*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, București, Editura Humanitas, 1993, vol. II, p. 345.

2. Cf. William Barclay, *Analiza semantică a unor termeni din Noul Testament*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, S.U.A., 1992, p. 152.

- f) Nu în ultimul rând, *charisma* a fost folosit pentru a semnifica „darurile speciale care pot fi exersate în serviciul Bisericii”. Noul Testament conține, în acest sens, următoarele: profeția, slujirea, învățarea, altruismul, milostivirea etc. Indiferent de contextul semantic, „întreaga idee de bază a cuvântului este aceea a unui dar gratuit și nemeritat, ceva ce i se dă unui om, fără ca acesta să fi câștigat sau să fi meritat acel lucru, ceva ce vine din harul lui Dumnezeu și care nu ar fi putut să fie niciodată realizat, obținut sau posedat prin efortul propriu al omului”¹.

Joachim Wach preia înțelesurile testamentare ale *charismei* la care mai adaugă *mana*² comunităților vechi necreștine, precum și *hvarnah*-ul vechilor persani. Toate sunt lecturate de sociologul german din perspectiva unei hermeneutici sociale. În acest tip de discurs, de neocolit este numele lui Max Weber, cel care „a introdus în limbajul sociologic termenul fericit de «charismă» pentru a desemna puterea specifică de a postula și exercita autoritatea asupra celorlalți” (*infra*, p. 212). Există diferite tipuri de charismă și de personaje charismatice. Sociologic, Weber le grupează sub semnul „charismei personale” și sub acela al „charismei funcției”. Prima solicită mai mult emoția și afectivitatea făpturii umane, cea de a doua rațiunea. De multe ori cele două charisme devin indistincte. Profetul unei comunități, de exemplu, își poate întemeia charisma funcției chiar pe cea personală. Este dificil de spus unde începe una și unde se încheie cealaltă. Ambele se identifică până la indistincția totală. Joacă împreună roluri specifice în cuprinsul fiecărui grup social (inclusiv religios), în funcție de ierarhii, privilegiu și distincții.

Semnificativ ne pare a fi faptul că Wach reține din sociologia lui Weber ideea *charismei* ca mijlocitor în exercitarea autorității. Am expus succint semantica termenului de *charismă* – urmează acum să delimitez reperele etimologice și sociologice ale *autorității*.

*

Giambattista Vico, în *Știința umană*, leagă autoritatea de anumiți termeni grecești. Printre aceștia, *autós* (proprietate), *autores* (cei care aveau un drept de proprietate), *autoritas* (domeniul însuși al proprietății). Pierre Grimal, într-o lucrare de acum clasică, *Civilizația romană*, apropie *autoritas* de *augur*. Ultimul numea pe hermeneut, pe singurul în măsură a interpreta voința zeilor. Numai acesta avea cuvântul ultim și autoritatea deplină. Hannah Arendt se oprește asupra etimologiei autorității în două din textele sale. Este vorba de *Ce este autoritatea?* și *Criza culturii*. În conținutul lor, corelează latinescul *autoritas* cu verbul *augere* (a crește). Cei ce dețin autoritatea cresc, sporesc în mod constant. Acest privilegiu sacru îl aveau inițial ctitorii. Titus Livius, în *Ab urbe condita*, vede autoritatea ctitorului Romulus ca un semn al voinței celeste. Nu însă și al puterii sacre. Autoritatea, asemenea vocii daimonului, doar inspiră, rostește o aprobare sau respingere. În nici un caz nu are însemnele depline ale puterii și nu poate, prin urmare, duce la capăt o acțiune efectivă. Edward Schils este sociologul care va impune conceptul

1. W. Barclay, *op. cit.*, p. 153.

2. Noțiunea de *mana* nu a cunoscut nicicând o definire limpede și definitivă. Faptul este de altfel imposibil, căci rosturile ei sunt, nu de puține ori, contradictorii. O poți întâlni în Melanezia, unde este departe de a numi esența ființei sau forța ultimă. Înseamnă deopotrivă o acțiune (verb), o calitate (substantiv), o stare (adjectiv). Cuprinde subiectul acțiunii, obiectul asupra căruia se acționează, cât și simțul propriu-zis. La indienii din America de Nord apare drept *orena* și reprezintă puterea mistică. Sub forma de *manitu* în aceleași comunități, *mana* relevă neobișnuitul unor forțe obscure, magice. „Pentru a exprima mai bine felul în care lumea magiei se suprapune celeilalte fără a se desprinde de ea, s-ar putea spune că totul se petrece *ca și cum* (subl.n.) ar fi construită într-o a patra dimensiune a spațiului, a cărei existență ocultă ar explica-o, dacă putem spune așa, o noțiune ca aceea de *mana*.” (Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, traducere de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu, prefată de Nicu Gavriluță, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 148).

de *autoritate totală*. Orice societate cuprinde, după Schils, un centru simbolic care modelează mentalitățile, credințele și comportamentele. Evident, el nu poate fi cuantificat și localizat spațial. Fiind ultim și ireductibil, acest centru simbolic se circumscrie sacrului. El face cu puțință o anume „religie socială”, chiar dacă membrii comunității percep fenomenul ca fiind cu totul natural.

Același centru simbolic – sub chipul unei persoane sau a unui grup elitist – exercită o autoritate totală asupra celorlalți. O poți înțelege așa și pentru faptul că acționează la nivelul inconștientului colectiv. Dincolo de ea, nimic nu mai este cu puțință.

Întâlnirea autorității cu charisma poate fi regăsită și sub semnul *autorității totale*. Profunda autoritate o are cel care ne frecventează – regulat și eficient – inconștientul colectiv cu anumite imagini și fantasme. Totuși, *autoritatea charismatică*, drept formă specială a autorității, l-a reținut, în mod special, pe Max Weber. Ea se regăsește în figura ideal-tipică a profetului, sfântului sau sub cea a lui „homo religiosus”. Legitimitatea ei stă în deplină credință în puterea revelației. *Autoritatea tradițională* conturată de figura tipică a patriarhului reține prin respectul manierelor de acțiune tradiționale. Credibilitate au figurile impuse de tradiție și de respectul aproape sacru față de aceasta. În sfârșit, *autoritatea legală* apare atunci când actorii sociali recunosc – în deplină libertate – regularitatea și legitimitatea documentelor și funcțiilor sociale. Emblematic pentru acest tip de autoritate sunt birocrăția și funcționarul organizației birocratice.

Cele trei tipuri fuzionează. Când unul tinde spre o hipertrofiere maximă, se poate transforma în opusul său. Tipul autorității charismatice poate deveni astfel tradițional. Observăm că, de fapt, tradiția nu este numai dată, expusă definitiv, ci și construită în forme și reevaluări permanente. Prin acest imprezizibil și fascinant joc, autoritatea devine pentru comunitate o sursă de ordine, și nu neapărat de constrângere. Invers, comunitatea devine pentru autoritate o sursă de legitimitate. Pentru a stăpâni, nu este nevoie numai de forță, ci și de legitimitatea recunoscută a acestei forțe. Există grupuri sociale care dețin privilegiul și monopolul puterii recunoscute, legitime. Printre acestea, sociologia religiilor recunoaște *grupul birocratic*, întemeiat pe posesiunea lucrurilor sacre. Este vorba aici, după cum arată C. Noica, de o sublimă formă a posesiunii: aceea a *posesiunii fără proprietate*!

Dincolo însă de această tipologie tripartită a autorității expusă inițial de Max Weber, rămâne însă întrebarea simplă și dificilă: Ce este *în sine* autoritatea? Este un *lucru*, o *proprietate* sau o *relație*? J.M. Bochenski¹ analizează logic fiecare din cele trei posibilități. Un *lucru* poate avea autoritate prin el însuși. O anumită persoană, de asemenea: „J.W. este o autoritate în sociologia religiilor”. Invers, o autoritate poate funcționa în virtutea unei *proprietăți* atribuite. Profetul are autoritate în virtutea faptului că Zeul însuși i-o atribuie. Autoritatea supremă o are sacrul. Un obiect din comunitățile tradiționale este tabu *prin sine însuși*. O femeie însărcinată este și ea tabu, dar în virtutea unei proprietăți temporar atribuite. Diferența se păstrează. Autoritatea ca *relație* numeste, în fond, toate ipostazele celorlalte două aspecte. Nu poate exista autoritate (înțeleasă ca lucru sau proprietate) în afara unei relații. În sine, ea n-ar putea fi gândită și definită. Ar fi un nonsens. Wach are în atenție fenomenologia autorității distribuite tipurilor religioase. Întotdeauna însă autoritatea este ceva ce ființează *numai* în relație cu absolutul. Reluând diferențierea lui Bochenski între *autoritatea epistemică* (întemeiată pe cunoaștere și știință) și *autoritatea deontică* („deomoi” – trebuie –, deci autoritate întemeiată pe temeiul urgenței, al imperativului), cred că ea poate funcționa și atunci când analizăm tipurile religioase. „Homo religiosus”, auditorul, reformatorul pot, în anumite ipostaze, să stea mai curând sub semnul deonticului. Nu întotdeauna ei surprind profunzimea unui mesaj divin ce le-a fost comunicat. Însă întotdeauna l-au dus la bun sfârșit. Nu poți gândi pe mării reformatori

1. Cf. J.M. Bochenski, *Ce este autoritatea? Introducere în logica autorității*, traducere din germană de Thomas Kleininger, București, Editura Humanitas, 1992.

(Luther, Calvin etc.) în afara împlinirii actului lor sacru și social. Cred însă că în cazul magicianului, al preotului sau fondatorului s-a impus mai curând aspectul *epistemic* al autorității. Șamanul sau magicianul comunității are autoritate pentru că el *știe*. Nu-i sunt străine legile firii, ale creaturii sau cele ale universului. Ei nu *sunt* o autoritate pentru că *au* autoritate, ci pentru simplul fapt că sunt „specialiștii sacrului”. În timpurile moderne, arată logicianul polonez, privilegiul autorității epistemice îl au Bisericile, Conciliile sau Papa, supremul ierarh.

Totuși, aceste nuanțări pe tema autorității (mai ales sacre) își au reușitele și neîmplinirile lor. Nu întotdeauna poți disocia logic între epistemic și deontic : de altfel, nici nu ar fi potrivit să o facem, atunci când avem în atenție realitatea sacră. Ea reprezintă Întregul. Cuprinde în sine totul : Înaltul și Adâncul, Răul și Binele, Lumina și Întunericul. Limitele gândirii logice cultivate de autorul polonez se întrevăd foarte bine aici. Gândirea logică, rațională, discursivă se cere *transfigurată* prin ceea ce s-a numit a fi „antinomie transfigurată” (L. Blaga). În cuprinsul ei totul devine cu puțință, chiar și ceea ce nu putem înțelege. Mai ales aceasta. Apare, altfel spus, misterul. El este poate sintagma cea mai potrivită pentru a numi nenumitul, a rosti inefabilul și a explica inexplicabilul. Sociologia religiei, a tipurilor religioase în special, nu-l poate surprinde și explica. Nici n-ar mai fi mister în acest caz. Îl poate însă păstra și cultiva în cuprinsul cercetărilor științifice. Cred că foarte puțini sunt sociologii care au atins această reușită. Joachim Wach este, cu certitudine, unul dintre ei.

*

1. *Întemeietorul de religie*. Lectura atentă și motivată sociologic a textelor lui Joachim Wach și, în special, a *Sociologiei religiei*, te îndreptățește să ai anumite certitudini. Una dintre ele se referă chiar la limitele analizei științifice în istoria și sociologia religiilor. După rostirea însăși a autorului, este suficient de dificil a analiza pe marii fondatori de religii și „a trage concluzii generale asupra efectului social al activității lor” (*infra*, p. 215). Mult mai simplu este să accepți adevărurile certe care ți se impun. „Într-o ultimă analiză nu se pot face comparații între Isus Christos, Buddha, Jina, Mohamed, Zoroastru, Mani, Confucius și Lao-Zi. Fiecare dintre aceste nume sacre reprezintă o experiență unică și a devenit un simbol non-interschimbabil al credinței și speranței oamenilor” (*infra*, p. 215). Ceea ce sociologic este cu puțință vizează, în primul rând, descrierea și explicarea efectelor directe/indirecte determinate de apariția marilor fondatori în organizarea și stratificarea unei societăți. Este tocmai ceea ce își propune Joachim Wach în *Sociologia religiei*. Aceste efecte sunt departe de a fi normale, obișnuite. Ineditul lor cred că se poate înțelege avându-se în atenție, mai întâi de toate, tocmai *condiția* marilor fondatori de a fi mesageri ai Cerului. Orice întemeietor de religie își face intrarea în lume legitimându-se printr-un *mandat* divin. Isus îl primise de la Tatăl ceresc, Mohamed de la al său Allah, Zoroastru de la Ahura Mazda, Lao-Zi de la tainicul și inefabilul Tao.

Un prim efect social al acestei condiții speciale cu care este investit întemeietorul este crearea unei *comunități a discipolilor*¹. După J.M. Kitagawa², aceștia din urmă aveau

-
1. Ideea este reluată și nuanțată de Wach, în 1925, într-un studiu intitulat *Meister und Jünger (Maestrul și discipolii)*.
 2. În comentariile textelor lui Joachim Wach apare constant numele unui profesor american de origine japoneză : Joseph Mitsuo Kitagawa. Referința din text este însă la unica sa carte tradusă în limba română – *În căutarea unității. Istoria religioasă a omenirii*, ed. cit, 1994, p. 28. O amplă, pertinentă și pătrunzătoare analiză a lui J. Wach realizată de acest istoric japonez al religiilor o putem întâlni în *Verstehen and Erlösung : Some Remarks on Joachim Wach's Work*, in „History of Religions”, vol. 11, nr. 1, august 1971, pp. 31-53.

două roluri esențiale. Primul era acela de a-și însoți în permanență maestrul. Al doilea era cel de a fi interpretul mesajului său. Discipolul își atinge împlinirea în figura primului hermeneut. El mijlocește astfel între simbolistica rostirilor sacre ale Magistrului și posibilitățile de înțelegere ale celor mulți. Arhetipală îmi pare aici a fi prezența lui Philon, întâiul hermeneut în sens secund¹. El făcea cu puțință, în timpurile de început ale creștinismului, *lectura alegorică* și inteligibilă a textelor sacre.

*

2. *Reformatorul*. Sub chipul unui Moise, Șabbatai Țvi, Ignațiu de Loyola, Ioan Damaschinul, Serafim din Sarov, Luther, Zwingli, Calvin, G. Fox, W. Penn, J. Wesley, reformatorul face o figură cu totul aparte în istoria și sociologia religiilor. Devoțiunea lui pe altarul unei idei este întotdeauna exemplară. Au „fost mari erudiți și profunzi gânditori” (*infra*, p. 219), scrie Joachim Wach. Fervoarea și emoția religioasă trăită întotdeauna la paroxism nu i-a împiedicat să fie, în același timp, mari învățați și desăvârșiți predicatori. Uneori persuasiunea lor era cu totul deosebită. „Din punct de vedere cantitativ, reformatorul este caracterizat prin întinderea și gradul activității sale ; calitativ, el este caracterizat prin puterea sa de a crea și de a construi, care va fi totuși mereu inferioară celei a reformatorului.” (*infra*, p. 219).

Comentariile (inclusiv sociologice) asupra marilor reformatori sunt numeroase și remarcabile². Interesant îmi pare a fi astăzi altceva. Încerc a compune figura postmodernă a reformatorului din fragmentele realității prezente. Ceea ce ni se impune este, în primul rând, numele monseniorului Lefebvre³. În spiritul unei gândiri confesionale duse la limită, monseniorul schismatic refuză „Drepturile Omului”, opunându-le „Drepturile lui Dumnezeu”. Activitatea sa socială și religioasă a fost remarcabilă : a hirotonisit preoți, a oficiat slujba religioasă în latina veche, după ritualul vechi al Conciliului celor 30, a stigmatizat învățătura ultimilor papi. Înființează stăreții și case de studiu, cumpără mănăstiri, relansează pelerinajele tradiționale.

Nu putem acum ști în ce măsură „episcopul de fier” a reușit să reînvie spiritul original al creștinismului. Cert este însă că a reușit – din punct de vedere social – să creeze premisele marginalizării propriilor prozeliti. După moartea lui, în mai 1991, *Frăția sacerdotală Sfântul-Pius-al-X-lea* va continua să ființeze. Este adevărat, din ce în ce mai modest în spațiul european, cât și în cel al Statelor Unite ale Americii.

Sociologia reformismului religios începe cu Moise, Luther, Calvin etc. Se continuă în cuprinsul acestui secol cu Marcel Lefebvre, Luigi Giussani, Chiara Lubich. După 1990, condiția reformatorului îmi pare a fi cel puțin stranie. Amestecul baroc al tuturor interpre-

-
1. Philon din Alexandria (*Despre viața contemplativă*) nu este hermeneutul esențial, original. Acesta din urmă poate fi regăsit mai curând sub semnul lui Hermes, Theuth sau Isus. Aceștia întrupau însuși Logosul. Numeau relevanța de sine a în-sinelui divin, *ipostazele* în care Zeus și Dumnezeu Tatăl se spuneau *pe ei înșiși* ca zei. Prin Hermes sau Isus, Zeul se exprimă pe sine ca zeu. Prin Philon, niciodată. L-am numit pe acesta hermeneut secund tocmai pentru că era Mijlocitor. Philon *interpreta* situându-se între rostirile lui Isus și înțelesurile proprii celor mulți.
 2. Enumăr doar câteva dintre ele : Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, II, III, 1976-1983 ; M. Eliade, I.P. Culianu, *Dicționar de religie*, București, Editura Humanitas, 1993 ; Joseph Mitsuo Kitagawa, *În căutarea unității. Istoria religioasă a omenirii*, ed. cit. ; Jean Delumeau, *Religiile lumii*, București, Editura Humanitas, 1996 etc.
 3. „Marcel Lefebvre s-a născut în nordul Franței, la 29 noiembrie 1905. Tânăr preot, el este trimis misionar în Africa. Fost arhiepiscop de Dakar, unde este numit în 1957, va pronunța la conciliul Vatican II (1962-1965) aceste cuvinte edificatoare pentru viitorul său dezacord : «Biserica era respectată în Africa pentru că spunea adevărul. Dar Vatican II a lăsat impresia că un adevăr putea fi la fel de bun ca un altul. A urmat de aici o dezvoltare generală a valorilor morale»” (Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, in Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit, p. 680).

tărilor posibile eclipsează oarecum figura clasică a acestuia. Reinterpretarea textelor sacre și mutația socială pe care aceasta ar face-o cu puțință devine acum *una din multe altele posibile*. Nu mai există, în această situație, *interpretare*, ci *interpretări*. Nu mai spune nimic *Adevărul*, ci doar *adevărurile*. Reformatorul trăiește în acest timp postmodern *o ciudată disoluție în chiar actul acțiunii sale*. Dispare persoana reformatorului, rămânând doar fapta sa. Ironie sau blestem al Providenței? Greu de spus. Africa, de exemplu, pe care o invoca Marcel Lefebvre ca păstrătoare a Bisericii creștine întemeiate pe adevăr, își arată astăzi celălalt chip. Cel tradițional, negru. Nu întâmplător se discută în sociologia religiilor de un „creștinism negru”, cât și de un „islamism negru”. Paradoxul este izbitor. Religiile istorice (creștinismul și islamismul) devin mască, trup perfect ce adăpostesc ritualurile străvechi africane! Este în joc o cumplită și misterioasă Reformă ce depășește cu mult imaginația primilor reformatori: creștinism formal cu temeuri și conținuturi de magie neagră africană! Nu poți invoca nume de reformatori ale acestui fenomen. Poți însă lesne înțelege că ai în față o reformă din temelii a vechiului creștinism.

Acest tip de reformă fără reformatori are uneori și chipul social al *disoluției vechilor tradiții*. În Africa de astăzi, ea se combină cu hipertrofierea frontierei occidentale. Consecințele se întrevăd și asupra anumitor categorii de populație. Dintre acestea, drama semnificativă o trăiesc bătrânii. Marea lor suferință nu ține – așa cum ar crede sociologul grăbit și superficial – de lipsurile materiale, de fenomenele marginalizării, excluderii și stigmatului. Ei se arată înspăimântați de superficialitatea și nepăsarea tinerelor generații față de tradițiile și cultul strămoșilor. Visul ultim al bătrânului african a fost dintotdeauna integrarea în „universul etern al strămoșilor”. Or, convingerea și teama lor este legată astăzi de faptul că „descendenții lor nu le mai pot asigura parcurgerea fără greșală a acelui drum misterios ce conduce la rangul de strămoș”¹. Poate că viitorul Reformator – dacă acesta va mai fi cu puțință – ar fi tocmai acela care le va reda acestor făpturi speranța vieții eterne și a continuității spirituale.

*

3. *Profetul*. Tema profetismului – legată de fenomenul mesianismului – este studiată din mai multe puncte de vedere, nu întotdeauna complementare. Istoria socială a profetismului este astăzi surprinzător de actuală. Pentru a-i releva însă actualitatea, vom avea în atenție, pentru început, câteva considerații sociologice prezentate de Joachim Wach.

Există, arată Wach, autori care circumscriu profetismul spațiului veterotestamentar. Alții, dimpotrivă, îl extind până în cuprinsul societăților tradiționale din America sau Africa de Nord. Dincolo de aceste polemici, toți profetii stau – arată Joachim Wach – sub semnul unei caracteristici fundamentale: „posedă o sensibilitate excepțională și o viață emoțională intensă” (*infra*, p. 220). Faptul nu i-a împiedicat să fie și în mijlocul unor „activități politice, naționale și sociale”².

Poate că islamismul și iudaismul ar reprezenta situațiile istorico-simbolice cele mai semnificative din istoria și sociologia religiilor de întâlnire a profetismului cu lumea politicului și socialului. Plecând de la ideile lui Joachim Wach, cred că o nuanțare a lor ar fi bine venită.

1. Issiaka-Prosper Laleye, *Religiile Africii Negre*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit., p. 660.

2. O foarte bună expunere a teoriilor referitoare la profetism și la relația lui cu lumea politicului și socialului este cea semnată de Moshe Idel, *Mesianism și mistică*, traducere de Ț. Goldstein, București, Editura Hasefer, 1996.

*

3.1. *Profetismul islamic*. O ipostază specială a acestui vechi profetism se poate regăsi în secolul al XVIII-lea sub forma *wahhabismului* (de la numele lui 'Abd al-Wahh³ b, 1703-1787). Acesta refuza, simplu și categoric, toate inovațiile moderniste ale Occidentului. În secolul al XIX-lea s-a impus *reformismul salafi*. El cultiva eterna reîntoarcere la credința vechilor evlavioși (*salafi*), „la însoțitorii Profetului, la califii cei mai respectați”¹. Dar poate cea mai semnificativă ipostază socială modernă a Profetului islamic o putem regăsi sub chipul *Societății Fraților Musulmani*. Apariția ei se leagă de numele lui Hassan al-Banna (1906-1949). Apare în Egipt, în 1929, și este structurată pe un model întru câțva modern: un „ghid suprem”, un consiliu de conducere, o adunare și reprezentanți locali. Membrii ei practicau rugăciunea, studiul și efortul conversiunii interioare. *Coranul* era citat și interpretat *literal*, refuzându-se sensurile moderne, socotite a fi radical diferite față de inspirația divină. Toate acestea devin foarte limpezi dacă avem în atenție *șar' o 'a* (străvechea Lege a islamului). „Dumnezeu este scopul nostru, spune cartă. Profetul este unicul nostru ghid, *Coranul* – Constituția noastră, războiul sfânt – calea noastră, moartea în războiul sfânt – dorința noastră supremă”². Cu asemenea neobișnuite convingeri, islamistul încearcă și astăzi să ofere o *alternativă totală* lumii occidentale.

O formă mai temperată a profetismului islamic contemporan este *Tabligh-ul*. Fondat în India de Mawlana Muhammad Ilyas (1885-1944), el va lua numele de *Jama'at el-Tobligh* (Congregația pentru răspândirea islamului). Veritabil profetism social, Tabligh-ul trăiește doar în „mediile sărace și populare”. Refuză calea violentă, practicând studiul, cultul și credința tradițională.

Toate aceste organizații și congregații sociale islamice încearcă să argumenteze actualitatea veșnică a Profetului. Cerul și Pământul vieții și morții Profetului devin sacre, inviolabile. Orice posibilă maculare a lor aduce cu sine blestemul și moartea. Totuși, în timpurile postmoderne au fost situații în care sacralitatea pământului profetic a fost încălcată. În 1990-1991, de exemplu, autoritățile de la Riad (Arabia Saudită) au permis străinilor occidentali accesul pe pământul și sub cerul sacru al Profetului. Mai mult, au susținut armatele americane în războiul din Golf împotriva lui Saddam Hussein.

*

Analizând simbolic și sociologic islamul, avem în atenție, în primul rând, figura neobișnuită a Profetului. Mohamed nu este asemenea lui Isus sau Buddha. Departate de a numi Logosul sau Dumnezeu întrupat, Profetul islamic este *Haqq-ul* (Adevărul). *El-Haqq* (Adevărul) este numele Divin. Prin El se revelează însuși misterul esenței lui Allah. Cum bine remarcă Ștefan Afloroaei, nu mai întâlnim în islam „însemnătatea specială a mijlocirii și Mijlocitorului, a descoperirii de sine”³. Misterul esenței lui Allah își exhibă în islam mai curând *unicitatea*. Există un singur Dumnezeu, un singur Profet, o singură revelație. „Tradiția sacră (Sunna) nu privește decât faptele și cuvintele singurului Profet al desăvârșirii divine, încât teologia ortodoxă a islamului, anume *Kal³m*, interzice tot ceea ce înseamnă dispută, analogie, confruntare, competiție, interpretare sau întrebare din partea credinciosului”⁴.

Altfel spus, întreaga cultură și civilizație islamică se întemeiază pe unica revelație a lui Allah săvârșită asupra lui Mahomed. După Frithjof Schuon, Profetul arab se distinge prin trei trăsături: *evlavie*, *combativitate* și *generozitate*. „Prin «evlavie» înțelegem legătura

1. Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit., 1996, p. 685.

2. *Idem*.

3. Ștefan Afloroaei, *Despre refuzul interpretării în discursul „postmodern”*, în „Xenopoliana”, II, 1994, 1-4, p. 31.

4. *Idem*.

funciară cu Dumnezeu, simțul lumii de dincolo, absoluta sinceritate... ea prefigurează, într-un fel, climatul spiritual al islamului”¹. Sărăcia, posturile și privegherea se cer înțelese tot în cuprinsul evlaviei. Poligamia², arată Schuon, nu anulează asceza vieții profetice. La acest prag al spiritualității, întreaga viață a trupului este transformată în „dinamisme transpersonale”. Combativitatea Profetului islamic și generozitatea lui proverbială sunt prezentate de discipolul lui R. Guénon, oarecum în antiteză cu însemnele date profetilor de creștinism sau budism. Acestea din urmă ar sta mai curând sub semnul *teandricului*, a naturii umane preluate și deplin spiritualizate. Atât de reprezentativă a devenit figura Profetului încât „Profetul este islamul : dacă islamul se prezintă ca manifestare a adevărului, frumuseții și puterii..., atunci Profetul întruchipează seninătatea, generozitatea și forța”³. Ultimele două trăsături, alături de evlavie, sunt esențiale în islamism. «Combativitatea» Profetului islamic ia – nu de puține ori – și chipul cruzimii. Obiectul ei, arată Schuon, nu este atât dușmanul, cât trădătorul. Forța pedepsei se cere interpretată ca o manifestare a Dreptății divine. «Generozitatea» n-ar avea în această logică a interpretării nici o altă justificare, decât aceea de a amorsa oarecum combativitatea dusă la limită.

*

Semnele arhetipale lăsate de pașii Profetului se întrevăd lesne și astăzi în *societatea islamică*. Atmosfera care te întâmpină aici este austeră, sepulcrală. „Pretutindeni se simțea rugăciunea și moartea. Sunt semne incontestabile ale urmelor lăsate de sufletul Profetului.”⁴ Prin simplu fapt de a fi musulman, orice bărbat își este propriul preot. Este patriarhul, *imamul* sau Califul propriei familii. Sacralitatea islamică funcționează chiar și la nivelul faptului cotidian din cadrul unei familii obișnuite. Aici survine și își face simțită prezența *in nuce* întregul cosmos sacralizat de pașii Profetului. „Familia este o unitate, este *societate în societate*, un bloc impenetrabil, la fel cu omul responsabil și supus – *muslim* –, la fel cu lumea musulmană, de o omogenitate și stabilitate aproape incoruptibile. Omul, familia, societatea sunt modelate după ideea de Unitate ; sunt tot atâtea adaptări ale acesteia. Sunt unități, ca și Allah, ca și Cuvântul Său, *Coranul*.”⁵ Unitatea islamică este *cuaternară*. Patru pare a fi, după Schuon, cifra privilegiată a musulmanilor. Simbolul ultim este *Ka’bah-ul*, blocul pătrat, însemn al stabilității ultime. Mai mult, familia musulmană *perfectă* este cea cu trei soții. Casa arabă este *pătrată*, închisă spre exterior și deschisă spre curtea din mijloc. Unitatea din patru a singurului Profet devine astfel simbolul cel mai reprezentativ al islamismului.

Din punctul de vedere al sociologiei religiilor, întâlnirea unei spiritualități sacre cu lumea profană este posibilă, dar nu obligatorie. Când însă cele două s-au întâlnit, de pierdut a avut *întotdeauna* religia. Așa s-a întâmplat și în cazul islamismului. Timpurile moderne devin ele însele un argument în acest sens. Spiritualitatea revelată de Allah singurului Profet este astăzi ocultată. Se impune, mai curând, voința ultimă – mijlocită de violență – a celor mai radicali musulmani⁶. Cu toții sunt de acord în a respinge „valorile fundamentale” întemeiate pe democrație și creștinism ale Occidentului.

-
1. Frithjof Schuon, *Să înțelegem islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, traducere de Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 1994, p. 116.
 2. Pentru a limpezi și deconstrui orice prezumție vulgară asupra sensibilității profetice, Schuon recomandă capitolele despre Mahomed și Solomon din *Înțelepciunea Profetilor* a lui Ibn ‘Arab°.
 3. Frithjof Schuon, *op. cit.*, p. 121.
 4. *Ibidem*, p. 111.
 5. Frithjof Schuon, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, traducere de Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 1994, p. 134.
 6. Începând cu anii 1970-1980, islamismul provoacă din ce în ce mai evident și insistent lumea occidentală. Câteva situații sociale și istorice ale fenomenului sunt, în acest sens, semnificative. Generalul pakistanez Zia Ul-Haq preia, în 1977, puterea. În februarie 1979 se întoarce la Qom

*

3.2. *Profetismul și mesianismul iudaic*. Pentru vechii iudei, profetul Ilie a devenit emblematic. „El este purtătorul soliilor divine prin toate generațiile.”¹ Deslușirea prezenței sale în lume solicită permanentul antrenament în spațiul unei hermeneutici a facticității. Ilie poate fi surprins în întregul spectru de realități, de la autentică viziune până la locurile cele mai comune. Orice chip, privire sau întâmplare poate ascunde prezența disimulată – tainică, dar vie – a profetului. În realitatea lui, contrariile se întâlnesc și tot aici își află împlinirea. Nu întâmplător în mentalul social iudaic se crede și astăzi că Ilie însuși „va împăca între ele toate conceptele, tradițiile și învățăturile, opuse unele altora, așa cum ni se înfățișează ele în moștenirea iudaică”². În figura profetului, timpul își află desăvârșirea. El devine eternitate. Visul dintotdeauna al bătrânului evreu rătăcitor își poate afla – în sfârșit – împlinirea. În așteptarea și căutarea acestui timp al împlinirilor, evreul și-a asumat o odisee cu totul specială. Despre ea dă cel mai bine seama *mesianismul*³. El reprezintă o constantă a istoriei evreiești. Textele de istorie și sociologie a religiilor (inclusiv cele care poartă semnătura lui Joachim Wach) îl reiau și (re)interpretează permanent. Voi încerca de aceea să insist pe aspectele ultime, contemporane, ale acestui tip de profetism și mesianism.

Anul 1948 a fost unul de grație pentru poporul iudeu. Evreii credincioși îl înțeleg ca pe „începutul mântuirii noastre” (Moshe Idel). Se deschide calea spre actualizarea vechii

și Teheran ayatollahul Khomeiny: revoluția islamică din Iran atinge apogeul ei. *Jihad*-ul islamic asasinează, în 1981, pe președintele Egiptului, Anwar al-Sadat. „Din Sudan până în Indonesia, islamul este în flăcări” (Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit., p. 683). Totuși, cred că forma ultimă prin care islamul a fost confiscat de puterea politicului a fost provocarea lui Saddam Hussein. În 2 august 1990, acesta invadează Kuweitul declarând *război sfânt* Occidentului.

1. Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, traducere din germană de Nora Iuga, București, Editura Humanitas, 1996, p. 28.
2. *Idem*.
3. De referință în problematica mesianismului evreiesc este cartea lui Moshe Idel, *Mesianism și mistică*, ed. cit. Întâlnești aici și o concisă exegeză a principalelor teorii referitoare la originea mesianismului. Una dintre ele ar fi „explicația prin traumatism istoric”. Conform ei, asasinatelor colective, pogromurile, expulzările și opresiunile neîncetate au făcut cu puțință apariția unor *mesia* și a unor *fenomene mesianice*. Bernard Mc Ginn (*Apocalyptic Spirituality*, Paulist Press, N.Y., 1979) este însă de altă părere. El minimizează rolul contextului istoric și social. Acesta poate fi cel mult o *ocazie*, un prilej de aducere la ființă a mesianismului, nicidecum o cauză a lui. „Ar fi fără îndoială mai corect să descrii personalitatea apocaliptică ca pe cineva care își face apariția odată cu *trecerea crizei* (subl.n.), decât ca pe o persoană care se mulțumește să reacționeze la o criză cu care e contemporan.” (Moshe Idel, *op. cit.*, p. 16). Sociologia mesianismului reține ca semnificativă și ipoteza „existențială” (Frank Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, Londra, 1966). Conform acesteia, mesianismul, cu toate consecințele sale sociale, ar da un *sens*, un rost istoriei oamenilor și chiar unui Mesia. Investindu-și cu sens eshatologic viața, viitorul Mesia își va transfigura efemera existență în eternitatea nemuririi sacre. În această marcă a înțelegerii mesianismului, Mesia devine *hermeneutul* prin excelență. Încearcă să înțeleagă sensul ascuns al timpului și istoriei și, plecând de aici, momentul redempțiunii. Anunță apoi sensul descoperit întregii comunități. Faptul devine o terapie îndelung verificată și absolut necesară în a întâmpina și transfigura un eșec istoric sau o simplă neîmplinire. M. Idel, dimpotrivă, crede că *speranța* unei comunități este cea care ar face cu puțință izbucnirile de natură mesianică. Fenomenul apocaliptic evreiesc din secolele VII-VIII ar fi fost o consecință a „speranței” puse de evrei în victoriile arabe asupra creștinilor. De asemenea, mesianismul evreiesc al secolului XIII ar fi fost o reacție provocată de așteptarea împlinirii a evreilor în raport cu cuceririle mongole din Europa și bazinul mediteranean. În fond, nu este însă obligatoriu ca orice criză socială și istorică să genereze mesianism. Traumatismul provocat de *Șoa* (holocaust) nu a suscitat evreului nici o atitudine mesianică. În schimb, crearea statului Israel a fost înțeleasă ca o *teofanie* a lui Iahve.

limbi și a culturii tradiționale evreiești. După împlinirile lor, „Părinții întemeietori” vor fi urmați acum de fenomenul social al *sionismului religios*. Pentru acesta, evenimentul politic și istoric al timpului prezent este transfigurat de prezența miraculoasă a lui Iahve. Scopul este acum buna așezare a evreilor sioniști în teritoriile ocupate. „Un mesianism religios evreiesc din ce în ce mai partizan îi urmează mesianismului realist al avangardei sionismului.”¹

Dincolo de faptul că statul Israel a fost creat de avangarda sionistă, încrederea în străvechile profeții și în venirea lui Mesia continuă să fie vie. În Ierusalimul de astăzi, există cartierul ultraortodox *Mea Șearim*, locuit de fiii supraviețuitori ai familiilor hasidice decimate în Europa secolului XIX. Adoptând o vestimentație tradițională în plină modernitate (redingotă neagră, pălărie de fetru, capul ras și acoperit la femei), ultimele vlăstare hasidice refuză actuala putere laică, recită psalmi și declamă apocaliptic „timpuri de nenorocire și deznădejde”.

Spectaculoasa revenire în Israelul contemporan a spiritului tradiționalist este explicată sociologic prin existența a numeroase familii de evrei ortodocși, la care s-au adăugat și evrei religioși din emigrație (fosta Uniune Sovietică, Europa de Vest, Statele Unite ale Americii). Toate acestea au făcut cu puțință întrebări de genul: va apărea o versiune iudaică a integrismului oriental? Va constitui ea o autentică alternativă la modelul occidental? Avea, sau nu, dreptate Francis Fukuyama atunci când profetea „sfârșitul istoriei” o dată cu democrația occidentală și cu înstăpânirea „Drepturilor Omului”? Doar un profet poate răspunde acum cu certitudine. Sociologul religiilor va formula doar ipoteze, va gândi situații *posibile*. Sigur ne pare a fi acum însă altceva. Faptul că revenirea spectaculoasă a vechilor tradiții și a sacralității originare nu mai poate fi pusă pe seama unor nemulțumiri politice sau sociale. Mai curând aş invoca – drept o posibilă argumentație – una dintre ideile esențiale ale lui Mircea Eliade. Tradiția și sacralitatea unor seminții, arată savantul român, nu pot fi niciodată extirpate definitiv. Pot fi doar maculate și oculte periodic. Pot fi chiar substituite de anumite surrogate ale absolutului. Mai devreme sau mai târziu însă, ele vor reveni cu o mai mare amploare, chiar în condițiile de limită ale unei societăți.

Toate aceste ipostaze ale mesianismului modern reprezintă încercări – mai mult sau mai puțin întemeiate – ale comunităților tradiționale neeuropene „de a reda vieții un sens și societății un fundament sacru”². Este în joc o replică specială dată modernității occidentale întemeiată pe laicitate, raționalism și etatizare. Conform afirmațiilor clare și concise ale lui Henri Tincq, mișcările mesianice ale secolului XX „propun o alternativă la ideologia materialistă a Occidentului, modelului său de dezvoltare neoliberal și care îi îmbogățește pe cei bogați și îi sărăcește pe cei mai săraci; o alternativă religioasă și la ateismul marxist, la «socialismul real», la «paradisul muncitorilor», devenit infernul libertăților în Uniunea Sovietică și în țările Europei de Est; o alternativă islamică la naționalismul de tip marxist, mult timp dominant în țările arabe; o alternativă, de asemenea, ultraortodoxă la ideologia laică în Israel sau în India; în fine, o alternativă integristă în interiorul Bisericii catolice, la «ideologia» schimbării născută la conciliul Vatican II (1962-1965) care a modernizat creștinismul”³.

Sociologia religiilor a lui Joachim Wach constituie, în acest sens, o lectură clasică și esențială pentru autentică înțelegere a mesianismelor moderne, a ideilor religioase și a mecanismelor sociale care le-au făcut pe acestea cu puțință.

1. Alain Dieckoff, *Les politiques de Dieu. Sionisme, messianisme et tradition*, Paris, Seuil, 1993.

2. Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, în Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 697.

3. *Ibidem*, p. 698.

*

4-5. *Vizionarul și ghicitorul*. Sunt alte două tipuri de autoritate religioasă ce rețin atenția lui Joachim Wach. Primul este analizat comparativ cu profetul. Wach îl înțelege pe acesta ca pe un precursor al profetismului. Charisma vizionarului – ca și cea a profetului – se întemeiază pe o experiență religioasă autentică, „dar mai puțin creatoare”. Amploarea socială a vizionarului este mai puțin relevantă. Ea se circumscrie sociologic la nivelul grupurilor mici. Are însă rostul de anunța venirea viitorului profet. Vechiul Testament conține, în acest sens, o întreagă listă a vizionarilor care l-au anunțat pe Mesia : Samuel, Balaam, Debora, Amos, Isaia, Ieremia. Toți au fost mesageri sau însoțitori al lui Iahve însuși. Vizionarul vechii Grecii se putea regăsi sub chipul *mantisului*. Prin el Zeus însuși vorbea, se exprima pe sine ca zeu. Pythia, preoteasa templului din Delphi, devine un exemplu clasic de prim hermeneut al zeului, în istoria și hermeneutica religiilor.

Ghicitorul, ca autoritate sacră, este specialistul în *arta divinației*. Polinezienii, mexicanii, chinezii, sumero-babilonienii, etruscii, grecii și romanii i-au consacrat un loc privilegiat în ierarhia sacră a societății. Deși charisma era, la origine, de ordin personal, „ea se transformă cu ușurință și în mod regulat în instituție” (*infra*, p. 226). Specialitatea ei era acum aceea de a răspunde la „întrebările ce sunt puse de indivizi și grupuri” (*idem*). *Ghicitorul lui Joachim Wach este ipostaza teoretică a magicianului*. Spre deosebire de magician, care privilegiază doar aspectele practice, ghicitorul „își bazează explicațiile pe o vedere sau o «teorie» generală a cosmosului, care pretinde a stabili o corespondență între domeniul uman și domeniul divin” (*idem*), pe înțelegere. Observăm că sociologul german răstoarnă raportul clasic dintre magician și ghicitor. Astfel, ghicitorul încetează a mai fi ipostaza simplistă și profană a magicianului. Dimpotrivă – sub chipul anticului divinator –, el stăpânește o cunoaștere inițiativă a misterelor lumii și universului.

*

6. *Magicianul*. „Povestirile călătorilor, ale misionarilor și antropologilor ne-au furnizat o enormă documentație asupra naturii și rolului magicianului în societățile primitive.”¹ Bibliografia asupra magiei tradiționale este astăzi suficient de bine prezentată. Mai semnificativă îmi pare a fi – dincolo de textul lui Wach – fenomenologia contemporană a magiei. Ea te întâmpină cu un amestec baroc de rituri și tehnici meditative, de credințe și practici cel puțin stranii. Magia postmodernă continuă să privilegieze „forțele”, „vibrațiile”, „energiile”. Locurile în care ele își fac simțită prezența sunt acum altele : cristalele, piramidele, copacii mari. Spațiul privilegiat este însă mentalul omenesc. „Jocurile minții”, asemenea programului unui imens computer, modifică imaginea lumii, dezvăluindu-i totodată și esența sa ludică². Această lume se arată a fi o creație magică a unei imense iluzii (*M^{3y3}*, în filosofia indiană). Esența ei este jocul, cel prin care Creatorul acestei lumi, din naivitate sau malițiozitate, se recunoaște pe sine drept demiurg.

Magicianul contemporan mai poate fi regăsit sub chipul „șamanului” din curentul *New Age*. Deși vine din ținuturile vechi, tradiționale, totuși practicile sale sunt acum „deconectate de la sistemul de semnificații din cadrul comunitar în care își au, în mod tradițional, locul”³.

1. Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, ed. cit., pp. 316-317.

2. Semnificative sunt, în acest caz, ultimele texte ale lui I.P. Culianu. Magia minții este cea care face cu puțință crearea unor universuri paralele și a unor realități stranii. Tehnicile meditative, rugăciunile și extazul nu ar fi, în acest caz, decât niște chei speciale de acces la tainele mentalului omenesc... Magia lumilor create de mintea omenească sau de computere ascunde golul neființei ce se adăpostește în orice colț al acestei lumi. Paralelă între lumea computerelor și cea a tehnicilor tantrice apare astfel perfect îndreptățită.

3. Françoise Champion, *Spirit religios difuz, eclectism și sincretism*, in Jean Delumeau, op. cit., p. 720.

Din practici sacre, tehnicile magice ajung astăzi a fi doar mijloace de divinație sau vindecare. Rezultatele lor pot fi verificate, cuantificate, legitimate științific. Fața ultimă a magiei contemporane este însă cea *ecologică*. Legătura perfectă dintre om, mediul ambiant și natură ajunge a fi invocată în cuprinsul discursului ecologist. S-a ajuns până acolo încât comunitatea actuală a magicienilor nu mai privilegiază trăirea și simțământul sacru, ci „noua alianță” dintre om și natura înconjurătoare, care încearcă din nou să și-l apropie.

*

7. *Sfântul*. Rezerva pe care o formulează Wach atunci când studiază sociologic acest tip special de autoritate religioasă este următoarea : sfințenia devine cu totul irelevantă dacă este circumscrisă doar spațiului creștin, în special romano-catolic. Ea cuprinde, de fapt, întreaga viață religioasă, de la vechiul Orient, trecând prin toate comunitățile tradiționale și ajungând la creștinismul ortodox. Ceea ce îi diferențiază pe sfinții din întreaga lume este nu atât o conjunctură socială ci, mai degrabă, o anume „întâmplare destinală” (Ștefan Afloroaei). „Biografiile multor sfinți vorbesc despre o «convertire» decisivă. El trăiește comuniunea cu Divinitatea într-un mod deosebit de intens.” (*infra*, p. 228). De aceea nu există o viață a *sfinților*, ci numai una a *sfântului*. Fiecare își trăiește destinal și *cu totul altfel* întâlnirea cu sacralul¹. Ceea ce îi poate însă aduna împreună este – din punct de vedere social – un anume tip de *autoritate*. Combinată (uneori) cu o sărăcie și penitență asumate, autoritatea sfinților „își găsește expresia socială fie în cercurile sau grupurile uniți prin charisma personală a șefului”. În afara ei, sfântul devine anonim sau ascuns.

Două categorii de sfinți par a-l reține în mod deosebit pe Joachim Wach. Prima ar fi cea a *sfinților martiri*. A doua cuprinde pe *sfinții ascunși*. „Ideea de martiriu, sacrificiu al slujitorului credinței, nu se limitează numai la domeniile marilor religii monoteiste” (*infra*, p. 228). Sub forme diferite, ea se regăsește în întreaga istorie religioasă a umanității. Oriunde este prezent, *martirajul* devine fie o cale a lumii spre cer, fie o mijlocire între lumea de aici și zeul celei de dincolo. Parabola apostolului irlandez descrisă de Denis de Rougemont² devine emblematică pentru condiția martirului. Despre ce este vorba? Unul dintre apostolii primelor veacuri a încercat să creștineze ținuturile păgâne din Alpii elvețieni. Le-a vorbit făpturilor locului despre Tatăl ceresc, despre Fiul său răstăcitor, permanent răstignit și înviat. A cuvântat însă cu o patimă aparte despre *martir*, ca cel mai bun mijlocitor pe care l-ar avea ei pe lângă Zeul creștin. Oamenii locului – de altfel, cucernici păgâni – l-au ascultat nu fără o anumită uimire, dar și cu o decentă atenție. Totul era nou pentru ei. Scena discursului lui Dionisie în Areopagul grec se repeta. Mai mult, ea sfârșește prin a deveni emblematică pentru orice martir creștin, inclusiv pentru cel irlandez. Țăranii elvețieni l-au ascultat, l-au crezut atât de mult, încât – în cele două urmă – l-au ucis. Prin moartea lui însă ei au devenit creștini. În schimb, l-au „ajutat” pe apostol să devină martir. Martirajul – drumul prin moarte – reprezintă astfel apogeul apostolatului. Nimic nu poate convinge mai mult decât asumarea propriului sacrificiu.

Cealaltă categorie de sfințenie avută în atenție de Joachim Wach este cea a *sfinților ascunși*. În volumul colectiv *The Messianic Idea in Judaism*, Gershom Scholem stabilea originea ideii de sfânt – în înțelesul de om ascuns – în versetul 25 al capitolului 10 din

1. Asupra inefabilei și unicei revelații a sacralului s-a oprit, printre alții, Rudolf Otto. Semnificative sunt textele sale, *Sacralul. Despre elementul irațional din ideea divinului și relația lui cu raționalul*, traducere de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj, 1992; *Mistica Orientului și mistica Occidentului*, traducere de M. Grădinaru și Fr. Michael, Editura Septentrion, Iași, 1993.
2. Denis de Rougemont, *Partea Diavolului*, traducere de Mircea Ivănescu, București, Editura Anastasia, 1994.

Cartea pildelor lui Solomon: „iar dreptul este ca o temelie neclintită a lumii”. Numai temeiul necunoscut poate asigura permanența unei lumi, a unei creații. Temelia cunoscută, în schimb, devine prin aceasta și anulată, distrusă. De aceea este necesar *ezoterismul*, cel care face cu puțință ca lumea sfinților să existe. Sfântul este, altfel spus, „temelia neclintită” și ascunsă a lumii. Sociologia religiilor reține și exegezele întemeiate pe existența unui *număr exact* de sfinți ce ar face cu puțință viața lumii. Astfel, în Geneza 18, 18, Iahve îl asigură pe Abraham că *nicicând* lumea nu va fi lipsită de prezența a 30 de oameni înțelepți, asemenea bătrânului profet. Ideea va fi reluată și în scrierile târzii ale secolului IV după Christos, invocându-se acum numărul sacru al celor 36 de înțelepți ce susțin lumea. Numărul 36 este încărcat de o sacralitate universală. El nu este străin nici tradițiilor precreștine (egiptene, grecești, asi-babiloniene). Mistica iudaică îl reține sub sintagma „drepti ascunși” (*nistar*)¹. Nimeni nu știe cine sunt, toți știu însă că ei există. Ascunderea devine însăși condiția lor de a fi. La limită, acești sfinți devin fapte ascunse chiar și pentru ei înșiși! Dezvăluirea identității lor ar echivala cu trecerea în neființă. Printre ei – cred încă iudeii – s-ar afla însuși Mesia. Doar decrepitudinea și nepăsarea timpului nostru îl fac *ascuns*, cu neputință de recunoscut.

La rândul său, universul sacru al islamului invocă tradiția celor 4.000 de sfinți necunoscuți. Hujwiri, mistic persan din secolul al XI-lea, în lucrarea sa *Dezvăluirea celor învăluite* se referă la vechii maestri sufiți care nu se cunoșteau între ei și poate nici de ei înșiși! Motivul celor patru mii de sfinți este reluat și de Itries Shah în *Sufismul* (1971). Suflete loiale, bunătate întruchipată, blândețe a figurii și tonului, sfinții ascunși trăiesc neștiuți de nimeni, nici chiar de ei înșiși. Rămân însă în anonimatul lor modele de viață cu totul independente de lauda și blamul celor mulți. „Numai în mod excepțional și pentru binele Bisericii Sale, îngăduie Dumnezeu ca sfințenia unuia dintre fiii Săi să devină manifestă și să genereze un cult (...). În mod normal, sfinții rămân ascunși ochilor noștri (...) și lumea nu subzistă decât datorită lor.”² Societatea însăși n-ar putea funcționa fără unitatea și coeziunea interioară pe care i-o asigură sfântul. Aureliu Augustin a gândit chiar o cetate a sfinților și a lui Dumnezeu (*De civitate Dei*). Ieșirea din ascundere, abandonarea anonimatului și avea loc o dată cu *Sabbatul sfinților* – prolog al celei de-a opta zile și al survenirii Împărăției lui Dumnezeu pe pământ.

Abia atunci spusele pauline referitoare la sfințenie ca ideal al omului deplin se vor împlini. Deocamdată sfântul rămâne o figură alogenă, cu totul străină acestei lumi. „Tu Solus Sanctus” (Numai Dumnezeu este sfânt), scrie în Apocalipsă 15, 4. Omul devine sfânt doar prin participare sinergică la realitatea ultimă. Sfințenia nu face altceva decât să anuleze imensa distanță dintre creatură și Creator. În acest sens, Paul Evdokimov, în *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, arată limpede că semantica termenului de sfințenie sugerează dislocarea distanței dintre om și zeul său. Cei doi se pot regăsi împreună sub chipul sfințeniei. Sfântul, spre deosebire de *mire* sau *pelerin*, transfigurează condiția umană, trăind în sine însuși realitatea prezenței lui Dumnezeu (N. Ionescu). Aceasta îl conține, conținând-o, cum ar spune Aureliu Augustin. Riscul este enorm, fiind egalat doar de starea beatifică a sacralizării. Sfântul pătimește ispita orgoliului ultim, acela de a se crede el însuși zeu. În această ipostază, scrie Nae Ionescu în *Metafizica* sa, mai aproape de mântuire s-ar afla făptura păcătoasă care trăiește cu conștiința păcatelor sale. „A te crede prea tare este un păcat mai mare decât a te crede prea slab.” A fi tare te poate duce pe calea înfruntării lui Dumnezeu, a fi prea slab este condiția situării pe un drum care ocolește supremul păcat, cel al ispitirii Sfântului Duh.

1. „În fiecare generație – așa sună o veche mărturie din epoca talmudică – există treizeci și șase de oameni drepti, pe care se bazează toată alcătuirea lumii” (Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, ed. cit., p. 11).

2. Henri-Irénée Marrou, *Teologia istoriei*, Iași, Editura Institutul European, 1996.

*

Sociologia sfințeniei privilegiază nu atât aspectele metafizice cât, mai curând, tipul de socializare pe care sfântul îl face cu puțință. După mai mulți autori, el s-ar întemeia pe *miracol*. Relicvele sfinților de pretutindeni săvârșesc minuni neașteptate, fapt care adună sub semnul supremei devoțiuni un imens grup al credincioșilor. Există mai întâi miracolul, apoi se constituie grupul credincioșilor. Cred că un asemenea tip de lectură făcută sfințeniei este cel puțin superficială. De ce? În primul rând, pentru că sfântul adevărat nu caută niciodată să facă din miracolele săvârșite un scop în sine. Grupul devoțional dacă există, trebuie să se întemeieze nu pe miracolul săvârșit, ci pe credința (ne)mărturisită. Miracol și credință sunt două realități care pot foarte bine să nu se întâlnească. Mai exact, miracolul nu trebuie să devină un început și un argument al credinței, ci doar o formă de „concesie acordată de îndurarea divină slăbiciunii credinței de care dau dovadă cei mai mulți dintre oameni în conformitate cu cuvântul lui Christos: «Feriți-vă cei care cred fără să fi văzut»”¹. Adevărata credință nu se întemeiază pe miracol, pe argumente sau pe dovezi ale rațiunii. Dacă ar fi așa, atunci am avea de a face cu credulitatea și nu cu credința. Ultima cunoaște ca expresii absurdul, hilarul, groaznicul, tocmai pentru că se are în atenție misterul ultim. Omeneste, acestuia nu i se pot găsi expresii analoage mai potrivite decât cele menționate.

Miracolul și credința nu sunt însă singurele motive luate în atenție atunci când gândim sociologic sfințenia. Mai poate intra în jocul social și *mormântul sfântului*. Exemplară îmi pare a fi, în acest sens, analiza lui Peter Brown. Cultul sfinților, după acest autor, apropie pământul de un cer al lui. Pământul – în ipostaza mormântului sacru – devine transfigurat. Tocmai de aceea el „a devenit accesibil tuturor și s-a transformat într-un centru al formelor de ritual comune întregii comunități”². Fenomenul devine de o mare amploare în creștinism o dată cu secolele III-IV. S-a scris chiar despre *proprietatea publică* a mormântului și despre *privatizarea sfinților*. Aceste expresii ale discursului economic sunt cu totul deplasate pentru analiza unor realități sfinte. Dincolo de aceasta, ele numesc însă fenomene creștine reale ale timpului de început. Mormântul „s-a putut extinde spre a adăposti un martir și a scoate astfel un mormânt sfânt, fie direct, fie indirect, în afara comunității creștine și a-l aduce în sfera unei singure familii”³. Numele unui sfânt devine astfel și blazon al unei familii. Mormântul acestuia va fi revendicat – dincolo de puterea comunității – doar de o singură familie. Aceste realități sunt pertinente și minuțios prezentate de Peter Brown și nu pot fi ignorate de nici o cercetare sociologică.

Analizând, pe bază de texte, realitatea creștină a primelor secole, un alt fapt se impune sub semnul evidenței. Este vorba de săraci și de femei, categorii care stau cel mai clar sub semnul coeziunii sociale a sfințeniei creștine. Poate că era singura lor cale de a căuta o justificare suferințelor lumești și o încercare de a le găsi împlinirea în lumea de dincolo. Totuși, cultul sfinților nu a reținut – indiferent de timpul său – doar pe femei și pe ultimul sărman. Prin mijlocirea lui, întreaga comunitate avea posibilitatea – cel puțin o dată pe an – să se privească pe sine însăși în oglindă, direct, nemijlocit. Distanța comunității față de ea însăși, defardarea și privirea chipului gol, era o terapie sigură și îndelung exersată. Iată un exemplu semnificativ: de ziua Sfântului Hippolit, Roma întreagă peregrina la mormântul acestuia. „Patricienii și mulțimea plebee se amestecau, umăr la umăr, deoarece credința șterge diferențele de origine.”⁴ Anulând distanțele sociale și ierarhiile, sfântul adună în jurul său totul: săraci, năpăstuiți, bicisnici și nevolnici, dar și femei, bătrâni sau aristocrați. Așa cum arată Brown, cultul sfinților a însemnat „o caldă speranță de

1. René Guénon, *Sfântul Bernard, în Viața și lucrările câtorva mari sfinți în viziunea unor comentatori celebri*, traducere de Ion Papuc, București, Editura Crater, 1994, pp. 51-52.

2. Peter Brown, *Cultul sfinților*, traducere de Doina Lică, Timișoara, Editura Amarcord, 1995, pp. 20-21.

3. *Ibidem*, p. 43.

4. Prudentius, *Periste phanon*, II, 191-192.

solidaritate pierdută și de ridicare a unor bariere sociale existente în comunitățile creștine din lumea mediteraneană”¹. Faptul este reținut și convingător argumentat și de Alphonse Dupront. După autorul francez, „societatea pelerinului este o societate amestecată, deci o societate eminamente unită, în care vârstele, sexele, ierarhiile și chiar clericii și laicii coexistă într-o comuniune eterogenă”².

Toată această socializare determinată de cultul sfinților se întemeiază și pe *potentia* acestora. După Brown, ea poate fi structurată într-un model *vertical* și în unul *orizontal*. Primul propune dependența sacră și în același timp socială a celui vindecat de Biserica unde se află nevăzutul *dominus*. Modelul orizontal al puterii de cult prezintă eterna relație stabilită prin „fire liliputane ale tradițiilor difuze și aparent nelimitate ale propriului mediu”³. Este deci o relație care pune accentul pe *mediul social* și, mai puțin, pe însemnele prezente ale transcendenței. Grigore din Tours prezintă în scrierile sale antinomia celor două modele sub forma perechii *reverentio-rusticitas*. Primul termen reprezintă respectul și venerația adevăraților creștini față de calendarul sacru, de mormintele și relicvele sfinte. Din punct de vedere social, aceștia pot fi regăsiți – scrie Brown – în rândul celor educați și elevați spiritual. Ei formau elita culturală a timpului. Invers, *rusticitas* numea – în accepțiunea autorilor creștini – vulgul, moicul, ființa împruinată a unui timp trăit sub semnul crepusculului. Sociologic, *reverentio* definea zonele aflate sub semnul unei depline socializări, în virtutea unui stil de viață motivat de „rafinamentul urban și aristocratic”. Culoarea acestor realități este prezentată de erudiții creștini ai primelor veacuri sub o aură aproape serafică. Nu același este discursul păstrat atunci când se are în atenție comunitățile mari, rustice. Printr-un „inteligent” și argumentat refuz de a înțelege și a accepta și *altceva* decât spiritualitatea creștină, scriitorii creștini ai primelor veacuri stigmatizau *rusticitas*-ul. El era locul blestemat al cultelor și ritualurilor păgâne, al unor legături magice între om, natură și cosmos⁴.

Sunt toate acestea argumente ce se doresc *inspirate* de lectura paginilor lui Joachim Wach consacrate sfântului ca tip de autoritate socială și religioasă. Ele pot fi acceptate drept note însoțitoare pentru o mai completă inteligibilitate a textelor sociologului german. Imaginile create pot fi, de asemenea, argumentate cu ipostaze sociale ale cultului românesc al sfinților. Încercarea aceasta depășește, credem, limitele unui simplu studiu introductiv. Ea poate face obiectul unei viitoare cercetări.

*

8. *Preotul*. Simpla numire a acestui tip de autoritate trimite pe lectorul valah la înțelesul creștin al preoției. De fapt, ea depășește orice tradiție umană și consacrare profană.

1. Peter Brown, *op. cit.*, p. 52.

2. Alphonse Dupront, *Pèlerinages et lieux sacrés*, in *Mélanges F. Braudel*, Privat, Toulouse, 1973, vol. II, p. 201.

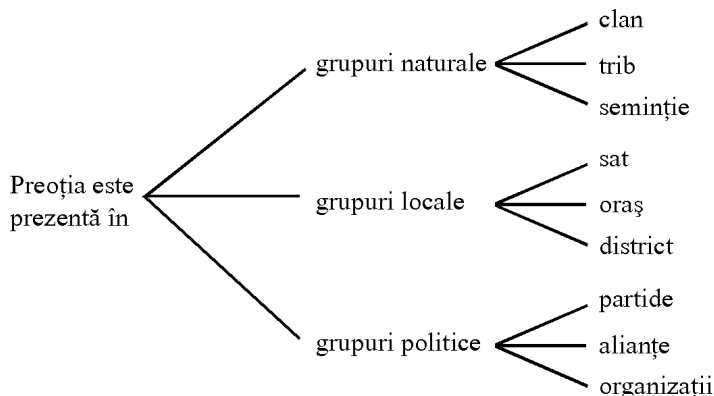
3. Peter Brown, *op. cit.*, p. 122.

4. Sfântul Martin este numai unul dintre autorii care au atacat și anatemitat acele locuri în care *sacral* și *natura* se întâlnesc. Sub semnul acestor verdictes ultime, au fost tăiați arborii sacri și împrăștiați procesiunile. Tehnicile sacre de divinație a naturii au fost și ele trecute sub semnul diabolicului și blasfemiilor. Apariția *calendarului creștin* poate simboliza această violentă ruptură dintre magie și creștinism. Timpul încetează a mai fi măsurat după „rotirea lentă a soarelui, lunii și planetelor pe cer”. Repere temporale devin acum „morțile indivizilor importanți”, în special ale sfinților. Dispar și străvechii zei grecești care prin cultele lor mascau diferențele „dintre sate și granițele dintre terenul cultivat și cel necultivat. În toată Spania, ele mascau punctele critice din ecosistem – punctele de contact cu alte lumi.” (William A. Christian, Jr., *Person and God in a Spanish Valley*, Seminar Press, New York, 1972, p. 181). Faptul ruperii religiilor monoteiste de cultele ancestrale este însă mult mai vechi. După Mircea Eliade, Moise și profeții se fac „vinovați” de desacralizarea cosmosului. Religia cosmică întemeiată pe sacralizarea naturii, pe hierogamie și orgie nu spunea nimic primilor iudei. Prin urmare, distrugând templele și anatemitând ritualurile, profeții iudei au alungat toți zeii din Cosmos. Locurile vacante au revenit în totalitate veterotestamentarului Iahve.

După Paul Evdokimov, „puterea sacerdotală este insuflată de Christos celor doisprezece apostoli”¹. Prin mijlocirea lui Isus, ea va face cu putință preoția creștină. Așa poate fi citit fragmentul neotestamentar din Ioan 15, 16: „Nu voi M-ați ales pe Mine ci Eu v-am ales pe voi și v-am rânduit”. Realitatea sacră, neobișnuită a preoției este anunțată și în anumite texte veterotestamentare. Astfel, după Evrei 7, 3, preoția este „fără tată, fără mamă, fără neam”. Le cuprinde pe toate, depășindu-le și justificându-le în economia mai înaltă a cerului.

Tradiția creștină aduce cu sine două tipuri de preoții. Primul tip este acela al *preoției împărătești*. El este reprezentat de Mântuitorul însuși. Ungerea este calea de consacrare a *preoției împărătești*; „Christos este singurul preot prin ungere”, arată Evdokimov. Ceilalți sunt doar preoți prin *hirotonire*. Exemplul care poate fi invocat aici este cel al sfințirii unui episcop. În acest ultim caz, charisma funcționează diferit. Ea nu mai este însoțită prin *ungere*, ci prin *participare*. În timpul consacrării, episcopul urcă treptele cele mai înalte de ierarhiei, iar ceilalți sacerdoți – simbolizând mulțimea din jurul Mântuitorului – rămân undeva jos. Este astfel reactualizat modelul original al consacrării preoției de către Isus. El devine pentru întregul creștinism unicul *model exemplar*.

Din punct de vedere sociologic, Wach afirmă dintru început că „autoritatea preotului depinde de charisma funcției sale” (*infra*, p. 230). Ea există în urma *consacrării*. Viitorul preot ajunge a fi „un mediator între Dumnezeu și om”. Legătura o mijlocește întotdeauna sub semnul *instituției sacerdotale*. Acesta din urmă nu se identifică cu charisma propriu-zisă a preotului: „Instituția sacerdoțiului este inferioară comparativ cu marile tipuri de charismă personală, însă, de-a lungul istoriei, charisma preotului este cea mai bogată dintre activitățile specific religioase” (*infra*, p. 230). Ultima precede în multe spații istorico-simbolice instituția sacerdotală. Nu poți vorbi de așa ceva în cuprinsul comunităților vechi, tradiționale. Totuși, charisma preotului există. „Deseori, în condițiile civilizațiilor primitive, capul familiei este cel care funcționează ca «preot»” (*infra*, p. 232). Alterori, preotul mai putea fi regăsit în ipostaza socială a șefului de clan sau trib, a regelui dintr-o seminție sau dintr-un popor². Joachim Wach propune o tipologie specială a grupurilor care cuprind, toate, anumite tipuri și ordine speciale de preoții:



1. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere de Irineu Ioan Popa, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 179.

2. Un text esențial care poate fi invocat ca argument în favoarea acestei idei este cel al lui Marc Bloch, *Regii taumaturgi*, lucrare a cărei variantă românească urmează să apară la Editura Polirom, Iași.

Întotdeauna, dincolo de grupul social de apartenență, preotul a avut drept scop „sistematizarea miturilor și a doctrinei, formularea simbolurilor credinței, reunirea, redactarea și codificarea sfintelor scrieri” (*infra*, p. 233). Acestea sunt însemnele originare și universale ale funcției sale.

III. *Histrionismul contemporan și „Religiile paralele”*

Timpurile moderne – lecturate de Joachim Wach în *Sociologia religiei* – vin cu anumite nuanțe și diferențe față de preoția clasică. „Progresul specializării și al diferențierii profesionale din perioada modernă, și deci secularizarea generală, a făcut ca sacerdoțiul sau slujitorii săi să piardă enorm din prestigiul și autoritatea lor. Una după alta, funcțiile au fost restrânse; în viața modernă, religia tradițională – în Occident și în Orient – și-a pierdut puterea de integrare; astfel, acolo unde autoritatea preotului nu a fost slăbită, ea s-a văzut din ce în ce mai limitată la anumite grupuri din interiorul comunității mai vaste.” (*infra*, p. 235). Altfel spus, societatea a început să stea tot mai puțin sub semnul sacralului și tot mai mult sub cel al laicizării și indiferenței religioase.

*

Desacralizarea lumii moderne anunțată, printre alții, și de Joachim Wach a determinat nu neapărat o societate atee. Aceasta, în fond, ar fi de neconceput. Ea este o contradicție în termeni, după cum arăta Mircea Eliade. Dacă, prin absurd, sacralul ar fi extirpat dintr-o societate, aceasta ar pieri, sau generațiile ei târzii s-ar sinucide din plictis, neurastenii sau insuportabilă osteneală. În locul societății tradiționale, clar structurată religios în virtutea unor tipuri de autoritate, apare acum un *histrionism* al „religiilor paralele”.

Acest amestec baroc de credințe și ritualuri cu care te întâmpină timpul postmodern este și o urmare a *dezinstituționalizării creștinismului*. Limitându-se autoritatea preotului, „lectura Bibliei nu se mai face într-o experiență de credință comună; nu mai este supusă controlului unei comunități de credincioși și nici măcar nu mai are loc sub autoritatea unui comentator ecleziastic care – așa cum se întâmpla odinioară – i-ar fi dat adevăratul sens. *Biblia* este deschisă tuturor interpretărilor și reinterpretărilor științifice, sociale – făcute de artiști, publiciști – sau strict individuale”¹. Nici una nu pare a fi mai adevărată decât cealaltă.

Interpretările comune și literale ale *Bibliei* au făcut cu puțință, în S.U.A., o hipertrofie a *evangelizării* sub toate formele sale protestante. Cred că autoritatea unor tipuri clasice religioase analizate de Wach în *Sociologia religiei* se transferă acum „în grupuri restrânse de rugăciune și de misiune evangelizatoare”². Predicatorul televangelist, folosindu-și cu abilitate și eficiență charismele, anatemizează avortul și homosexualitatea, practică vindecarea numită de el miraculoasă sau slujba de exorcizare. Îl poți recunoaște cu ușurință prin exhibiționismul credinței și rugăciunii, prin sentimentalismul fad și incult al predicii săvârșite oriunde, oricum și adresată democratic tuturor.

După Michel de Certeau, creștinismul contemporan se regăsește doar sub forma unor fragmente de cultură. În rest, el poate fi întâlnit – crede Certeau – sub chipul activităților pedagogice, filantropice, care continuă de fapt clasicul misionarism al străvechilor sacerdoți. În S.U.A., practica religioasă nu a dispărut, pentru că reprezintă o garanție a responsabilității sociale. Astfel, ea nu ar mai spune nimic omului modern. În Franța contemporană, „importanța socială a Bisericii” devine evidentă la nivelul componentelor politice specifice grupurilor electorale.

1. Françoise Champion, *op. cit.*, p. 704, in Jean Delumeau, *op. cit.*

2. Henri Tincq, *op. cit.*, p. 677, in Jean Delumeau, *op. cit.*

Cercetările sociologice franceze recente dezvăluie o scădere a subiecților practicanți : o neîncredere crescândă în Înviere și în Dumnezeu personal. Faptul nu se consumă în favoarea ateștilor. Numărul acestora rămâne relativ constant¹. Mai curând, revin în actualitate motive sacre mult timp stigmatizate de creștinismul instituționalizat : supraviețuirea și nemurirea de după moarte, tehnicile de magie neagră, miracolele etc. Unele îmbracă haina creștinismului instituționalizat. Acesta ajunge a fi din acest motiv foarte *difuz*. Rămânând adepți oficiali, formali, ai unei confesiuni, ei încearcă nu să-și interio-rizeze revelațiile sacre, ci dimpotrivă, să-și păstreze în timp un reper de identitate. Mai exact, riturile de trecere (botezul, cununia, nunta) adună mai multe generații ale aceleiași familii, reactualizând trecutul și făcând cu puțință înscrierea unei istorii familiale în eternitate.

Alexandrinismul religios al timpului modern cuprinde, după Raymond Lemiaux², patru tipuri principale : elementele de creștinism clasic, elemente cosmice, Eul sublimat și universul valorilor reificate (dragostea, libertatea, pacea). Toate se întemeiază pe experiență. În funcție de ea, aceste *ideal-tipuri* weberiene își îndreptățesc, sau nu, existența. Deviza timpului prezent pare a fi : „Nu crede, experimentează !” Reflexul spiritului scientist și al individualismului este mai mult decât evident.

Personal, îmi asum o distanță și o rezervă față de aceste concluzii radicale. De ce ? Pentru că nu sunt convins de faptul că simpla *analiză statistică* a unor variabile (frecven-tarea Bisericii, lectura textelor sacre, ritmul de cumpărare a cărților religioase, comple-tarea unui chestionar) ne poate îndreptăți în formularea unor afirmații atât de categorice. Continuu să cred în ideea lui Mircea Eliade, conform căreia sacrul nu poate fi extirpat din realitatea omenească. El continuă să ființeze camuflat în jocurile cotidianului. *De aceea sociologul ar fi mai îndreptățit să cultive, în primul rând, o hermeneutică a mentalităților sociale și nu o simplă analiză statistică*. Nu există nici un risc de neștiințificitate, cum ar crede anumiți autori. Vreau doar să remarc nu excluderea analizelor cantitative, ci *continuarea și desăvârșirea* lor printr-o interpretare profundă pe măsura temei alese. Formalismul și caracterul descriptiv al unor texte de sociologie a religiilor au fost cu puțință avându-se în vedere și strălucitorul eșec al teologilor secolului XX. După Mircea Eliade, aceștia n-ar fi fost la înălțimea timpurilor moderne. Mai exact, nu au reușit să dea o *justificare religioasă* faptului tehnic și industrial al epocii contemporane. Știm din istoria și sociologia religiilor că vechile tehnici ale agriculturii și ale metalurgiei erau dublate de un simbolism sacru, de mituri specifice și de ritualuri religioase. Nimic din toate acestea în acest secol dominat de o sofisticată tehnologie și de o lume ineputabilă a calculatoarelor. Știința trăiește un permanent divorț față de spiritualitatea religioasă. Paradoxal, acesta a fost anulat doar în ceea ce privește relația științelor exacte (fizica cuantică, știința computerelor etc.) cu religia. Mă refer la apropierea pe care marii fizicieni ai acestui secol le-au făcut între teoria fizicii și misticele orientale, de exemplu. Ei bine, sociologia, psihologia, științele umaniste, în general, continuă să stea sub ubicuitatea mitului scientist și a legii obiectivității.

Joachim Wach face o fericită excepție de la regula amintită. Devine astăzi, la acest sfârșit de secol, un minunat exemplu al modului nou în care trebuie gândită, făcută și interpretată sociologia religiilor.

Nicu Gavriluță

-
1. Pentru Franța contemporană, semnificativ este și studiul lui Y. Lambert, *Le catholicisme à la croisée des chemins*, in *Sortie des religions. Retour du religieux*, L'Astragale, 1992.
 2. R. Lemiaux, *Le catholicisme québécois : une question de culture*, in „Sociologie et Sociétés”, numărul *Catholicisme et société contemporaine*, nr. 2, 1990.

Cuvânt înainte

Introducerea în sociologia religiei (Einführung in die Religionssoziologie), pe care autorul a publicat-o mai întâi în limba germană, s-a bucurat de o primire favorabilă. Această primire, precum și dorința autorului de a pregăti o schiță în limba engleză pentru cursurile sale de sociologie a religiei, ținute la o universitate americană, l-au determinat să își continue eforturile. Prezentul rezumat are deci scopul de a servi drept bază de pornire pentru cursuri, de unde și caracterul său concis.

Anumite probleme, înrudite cu cele abordate de noi, sunt studiate din perspectivele oferite de teologia sistematică și istorică, știința religiei, teoria politică, în științele sociale, filosofie, filologie și antropologie. Specializat nu în științele sociale, ci în religie, autorul are convingerea că este de dorit a se arunca o punte deasupra abisului care mai separă și astăzi studiul religiei de științele sociale, sarcină în îndeplinirea căreia antropologia culturală va trebui să joace un rol important. El își consideră contribuția mai degrabă drept o modestă încercare de sintetizare, decât un inventar ce se pretinde a fi exhaustiv.

Pe autor l-a ajutat experiența personală în mod deosebit, pentru a înțelege importanța vitală și semnificația religiei ca factor integrant al societății umane și să își dea seama de rolul ei în criza care afectează astăzi atât civilizația orientală, cât și cea occidentală. În pofida existenței unor studii preliminare și a numeroase monografii scrise de savanți eminenți, prezentul eseu își propune o expunere a propriei metodologii. Autorul este conștient de unele neajunsuri, pe care specialiștii din unele domenii atinse aici le vor descoperi cu ușurință.

...Ut desint vires, tamen sit laudanda voluntas.

Va trebui să spunem câte ceva și despre planul schiței noastre. Materialele sunt prezentate într-o ordine care ține cont de faptele istorice, dar și de logică. După precizările generale și câteva considerații asupra metodei utilizate, în prima parte (cap. I-III), studiul relațiilor dintre religie și societate în ordinea sa naturală (coincidența grupărilor naturale cu cele religioase) deschide partea a doua, cu capitoul IV. Aceasta este continuată (cap. IV) cu examinarea influenței diferențierii sociale asupra religiei și viceversa. Studiul organizării religioase specifice (cap. V) pregătește expunerea raporturilor dintre religie și întreaga varietate de forme de organizare, inclusiv statul (cap. VII), precum și un eseu despre analiza tipurilor de autoritate religioasă (cap. VIII). Concluziile (cap. IX) prezintă unele considerații mai generale, sugerate de cercetarea noastră.

Rămân dator doctorului R.M. MacIver pentru sfaturile și încurajările sale. Dl Max Vorspan i-a adus autorului mari servicii acceptând să revizuiască stilul manuscrisului. În fine, aș dori să le mulțumesc doctorului E. Broome, doctorului E. Kretzman și lui M.E. Szarama, pentru ajutorul pe care mi l-au acordat.

Joachim Wach

PARTEA ÎNTÂI
Prolegomene metodologice

CAPITOLUL I

Metoda

1. Metoda

De la bun început, a expune o întreagă metodologie a studiului religiei, fie și numai în linii mari, ar însemna a depăși limitele unei lucrări de acest gen. Este și motivul pentru care ne vom mărgini la a trata pe scurt raporturile existente între diferitele ramuri ale științelor religiei. Disciplină normativă, teologia are drept scop analiza, interpretarea și expunerea unei credințe date. Știința generală a religiei, făcând apel la fenomenologia, istoria, psihologia și sociologia religiilor, este în mod esențial descriptivă; nu are alt scop decât acela de a mijloci înțelegerea oricărei religii. Există așadar o diferență cantitativă și calitativă între tipurile de abordare, metodele și scopurile celor două genuri de discipline; atât una cât și cealaltă au drept obiect al cercetării o religie sau un grup de religii diferite, însă metodele lor sunt una normativă, iar cealaltă descriptivă. Deși se apropie de teologie, prin interesul pe care îl manifestă față de problemele normative, filosofia religiei are același obiect de studiu ca și știința religiei.

Există numeroase și excelente studii de istoria și psihologia religiei, însă mult mai rare sunt studiile metodice și comparative referitoare la formele variate de expresie a experienței religioase. Numeroși cercetători insistă cu precădere asupra formelor teoretice, cum ar fi mitul, doctrina sau dogma. Desigur, aceste aspecte au importanța lor, însă cel puțin la fel de importantă este și expresia practică a cultului și a formelor pe care le îmbracă credința. Alături de doctrină și ritualuri, mai există și un al treilea câmp al manifestărilor religioase, care începe să se bucure de atenția meritată abia în zilele noastre: este vorba despre grupul religios, confreria și asociația religioasă; studiul tipologic și comparativ al fiecăruia dintre aceste grupuri este adevăratul obiect al sociologiei religiei. Lucrarea noastră tocmai schița unui astfel de studiu își propune să prezinte.

S-a plecat de la premisa că cititorul este familiarizat cu evoluția istorică a diferitelor religii și culte, abordate în volumul de față prin prisma cercetării sociologice. Fără ajutorul istoricului religiilor, sociologul nu ar putea realiza nimic în acest domeniu. În egală măsură însă, nici unul, nici celălalt nu se vor putea înlocui: în vreme ce primul se interesează de liniile orizontale ale dezvoltării, al doilea încearcă să realizeze sondaje pe verticală. Iar speranța sociologului este aceea de a face aceste categorii suficient de fertile, pentru a-i permite istoricului să își organizeze documentația.

Meritul de a fi fost primul care a elaborat o sociologie sistematică a religiei îi revine lui Max Weber. Interesant de remarcat este faptul că în operele sale s-a văzut mai ales studiul său asupra calvinismului, dar cea mai mare parte a contribuțiilor sale la o sociologie metodică a religiilor a fost lăsată în umbră. Ne vom ocupa aici, înainte de orice, de această vedere generală sistematică și de studiile sale despre lumea religioasă necreștină.

Împreună cu colegii săi, și în special cu Werner Sombart, Weber a făcut o muncă de pionierat, explorând domeniile insuficient delimitate care unesc știința economică și religia. Cu toate acestea, studiul economiei și al raporturilor sale cu religia nu vizează decât o parte a formelor activității sociale și nu poate fi considerat decât unul dintre numeroasele aspecte ale sociologiei religiei. La fel ca și studii de tipul „religie și artă” sau „religie și instituții juridice”, cercetarea complexelor raporturi reciproce dintre economie și religie are o mare importanță în analiza raporturilor dintre religie și întreaga gamă de activități sociale. Dar studiul „economie și religie” nu poate fi în nici un caz același lucru cu o sociologie a religiei.

Weber a lăsat destule de continuat în urma lui. A neglijat să introducă în tabloul religiilor întregul grup al celor numite „primitive”, precum islamul și alte sisteme de credințe la fel de importante. Mai mult, se poate spune că deosebita inteligență a acestui erudit a fost oarecum orbită de atitudinea sa critică. Categoriile în care a clasificat fenomenele religioase nu sunt pe deplin satisfăcătoare, deoarece nu a acordat o suficientă importanță semnificației lor primare.

Opera lui Weber a fost desăvârșită, din multe puncte de vedere, de studiile exhaustive ale prietenului său, Ernst Troeltsch. Din nefericire însă, acesta se limitează în mod exclusiv la creștinism. Cercetările sale l-au incitat pe H.R. Niebuhr să studieze denominaționalismul american și să scrie una dintre cele mai prestigioase contribuții, la ora actuală, la sociologia cultelor. De asemenea, tot sub influența lui Max Weber și a sociologiei lui Leopold von Wiese, Howard Becker s-a interesat și el de aspectul sociologic al religiei. Este regretabil faptul că nu totdeauna a fost urmat exemplul demn de laudă al celor doi erudiți germani, unul sociolog și celălalt teolog, care au refuzat să se lase influențați de metafizica lor personală, de concepțiile și teoriile lor, în îndeplinirea acestui demers cu caracter impersonal, care are drept scop analiza și descrierea fenomenelor sociale de natură religioasă.

Trebuie evitate și greșelile în care au căzut fondatorii noii psihologii a religiei, în urmă cu câteva decenii. Orbiți de luminile acestea absolut noi, unii cercetători și-au închipuit că de acum ținneau în mâini cheia universală ce le va oferi o înțelegere completă a religiei. Aceia dintre noi care se ocupă cu studiul implicațiilor sociologice ale religiei se vor înșela, dacă își închipuie că lucrările lor vor fi în măsură să dezvăluie natura și esența religiei în sine. Avertismentul nostru se adresează în particular teoreticienilor care utilizează filosofia lui Marx și a lui Comte în studiul religiei și al societății. Durkheim, spre exemplu, a diminuat valoarea analizei sale asupra instituțiilor religioase primitive, pornind de la premisa neargumentată a identității dintre subiectul religios și obiectul religiei.

Intenția noastră va fi ceva mai modestă. Sperăm, grație unei examinări a multiplelor interrelații dintre religie și fenomenele sociale, să contribuim la o mai bună apreciere a rolului pe care îl are religia, poate nu primul său rol, dar, cu siguranță, cel esențial. Prin această lucrare, sperăm să aducem nu numai o mai bună clarificare a semnificației culturale a religiei, dar și o mai bună punere în lumină a relațiilor dintre diferitele forme de expresie ale experienței religioase, precum și să contribuim, eventual, la mai buna înțelegere a diferitelor aspecte ale experienței religioase în sine.

În captivantul său studiu despre modelele culturale, Ruth Benedict, unul dintre cei mai distinși antropologi moderni, opune atitudinea predominantă pe vremea când „religia mai era încă vie” atitudinii, mai sofisticate, care permite înțelegerea religiei „plecând de la datele studiate în mod obiectiv”. Nu ne putem însuși acest punct de vedere, după cum nu ne vom însuși nici alte poziții similare, care afirmă „moartea” religiei, deoarece acestea se bazează înainte de orice pe identificarea eronată a

experienței religioase cu una sau alta dintre expresiile sale istorice. Nu ne putem lipsi, în nici un caz, de categoriile de „adevărat” și „fals”, așa cum a fost cândva la modă printre istorici. Problema care se pune este aceea de a interpreta în mod corect sensul fenomenelor pe care ne-am propus să le evaluăm. Lucrul acesta l-a văzut cu limpezime acum o jumătate de secol William James. Multele erori grave pot fi evitate, dacă hermeneutica, teorie a interpretării, ar găsi resurse pentru o revitalizare. În știința religiei, avem nevoie de definiții precise și de dezbateri complete, de metode și limite ale interpretării, care să fie comparabile cu marile sisteme hermeneutice ale teologiei, filosofiei și dreptului.

Pe scurt, sociologia religiei va acoperi multe lacune, dar nu se va putea substitui niciodată fenomenologiei, psihologiei și istoriei religiei, sau – cu atât mai puțin – teologiei. Îi vom lăsa acesteia din urmă grija să formuleze normele religioase și valorile ce ne vor ghida viețile și faptele. Dacă metoda noastră în această carte este cu precădere descriptivă, aceasta nu înseamnă că rezultatele noastre vor fi pur teoretice. Aceasta nu presupune că am dori să tragem concluzii triumfătoare, determinate de noi anterior. Lucrul acesta înseamnă că un observator imparțial va căpăta cu surprindere convingerea că între societate și religie există relații de o mare varietate și complexitate; el va fi impresionat de prodigioasa putere instigatoare și integratoare pe care o are religia. În cursurile sale sugestiv intitulate *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, care includ contribuții strălucite la subiectul nostru și care nu au fost traduse în limba engleză decât foarte recent, elvețianul Jacob Burckhardt, marele istoric al culturii, reamintește lapidara formulă a lui Bacon: *Religio praecipuum humanae societatis vinculum* („Religia este principalul liant al umanității”). În lumina catastrofei care a lovit civilizația contemporană, o înțelegere completă a rolului jucat de religie în trecut și în prezent este de cea mai mare importanță. Epoca în care erudiții din domeniul studiului comparativ al religiilor își puteau etala găselnițele cu un aer de supremă indiferență aparține de acum trecutului. Foarte instructiv ar fi de adunat laolaltă judecățile dogmatice ale majorității gânditorilor de la sfârșitul secolului XIX, care trădează, mai mult sau mai puțin direct, o argumentare și niște moduri de a gândi moștenite din perioada „luminilor”, adică dintr-o epocă a intelectualismului unilateral și a scepticismului. Sentimentul de superioritate, care îi împingea pe atâția comentatori pozitiviști să ridiculizeze manifestarea „grosieră” și „bizară” a ignoranței, a dispărut aproape în totalitate. Așa cum studiul atent al istoriei artei ne-a permis o nouă înțelegere și ne-a oferit criterii noi pentru a judeca opere de artă diferite de ale noastre, tot așa și istoricul religiilor încearcă astăzi să pătrundă simbolismul mistic al religiei și să ne dezvăluie semnificația sa reală, dezgropată, să zicem așa, din limbajul exotic. Nu puțini dintre noi s-au emoționat când au înțeles legătura ce ne unește de ceea ce, până acum, în religie se numea cu naivitate „primitiv”. Unii dintre cercetători au ajuns însă în extrema cealaltă: nu s-au mulțumit numai să excludă sentimentul modern al propriei superiorități, dar au simțit o iubire nostalgică, oarecum neproductivă, față de „epocile trecute” și, în puțina lor sagacitate, i-au invidiat pe oamenii care altădată posedaseră ceva ce „lumea modernă” a pierdut. Cel mai realist demers constă în a combina pătrunderea simpatetică a sensului experiențelor religioase diferite de ale noastre, în timp și în spațiu, cu o cunoaștere critică a raporturilor acestora cu viața și problemele moderne.

Mai este însă o problemă metodologică, ce nu trebuie să ne scape din vedere. Trebuie făcută o diferențiere serioasă între filosofia socială (teorie normativă a societății) și sociologie. Propriu-zis, nu există sociologie creștină, iudaică sau islamică. În schimb, există filosofii sociale care sunt implicit sau explicit creștine,

islamice sau iudaice. Este evident faptul că există o confuzie între filosofia socială și sociologie prin concepția normativă numită în mod frecvent „sociologie creștină”, subiect a numeroase studii referitoare la implicațiile sociale ale creștinismului. Valoarea acestora, precum și a celor câtorva monografii apărute cu privire la alte religii contează mai puțin în cadrul discuției de față. Dar riscăm să ne angajăm pe o pistă falsă, așa cum deseori s-a întâmplat în epoca de aur a proclamării „evangeliei sociale”, dacă vom considera că sociologia religiei trebuie să se identifice cu programele de reformă socială. A avea o asemenea concepție despre sociologie înseamnă a-i trăda veritabilul său caracter, care este acela al unei științe descriptive.

Mai rămâne o ultimă întrebare. Există motive întemeiate de a continua astfel de studii, atâta vreme cât problema fundamentală, referitoare la rolul și natura sociologiei înseși, nu va fi primit o soluție mulțumitoare? Am putea răspunde că întrebarea ce privește natura și funcțiile sociologiei nu va putea primi răspuns, decât dacă este precedată de analiza prealabilă a fenomenelor sociale, analiză care, la rândul ei, implică în mod necesar studii ca al nostru, referitoare la natura manifestărilor religioase.

Studiul implicațiilor sociale ale religiei necesită o abordare imparțială și obiectivă, și o examinare fără prejudecăți a faptelor, *sine ira ac studio*. Totuși, unele principii se impun. Prima condiție este aceea de a aprecia bogăția și varietatea imensă proprii experienței religioase la justa lor valoare. Aceasta presupune că fundamentul oricărei cercetări sociologice a religiei trebuie să rezide mai întâi în vasta colecție de tipuri fenomenologice și psihologice, a căror existență este recunoscută astăzi de toată lumea grație celebrei analize a lui James și, în al doilea rând, în tipurile istorice variate ale experienței religioase. Cu alte cuvinte, orice tentativă de a limita obiectul studiului nostru la o singură religie, a noastră sau alta care ne este mai apropiată, riscă să ne conducă la concluzii incomplete și viciate. Cu cât gama de expresii caracteristice și diferite ale experienței religioase la care are acces cercetătorul va fi mai largă, cu atât mai completă va fi și abordarea subiectului. Studiile contemporane de istorie a religiilor, antropologie și sociologie ne-au fost de mare ajutor pentru a depăși relativa sărăcie a documentației disponibile cu numai un sfert de secol în urmă. Abordarea pe care o vom efectua aici, cunoscută sub numele de studiu tipologic, reprezintă calea de mijloc între istoricismul fără discernământ, care exclude dreptul de selecție, și, pe de altă parte, importanța acordată unei singure forme religioase și limitării reducionista la o singură credință, de obicei cea a autorului, atitudine atât de bine ilustrată de formula lui Harnack, ce susține că cel care cunoaște o religie le cunoaște pe toate. Într-o altă lucrare, am încercat să scot mai bine în evidență avantajele studiului tipologic.

Nu de puține ori se întâmplă ca utilizarea metodelor noastre să constituie un avantaj și în studiul altor discipline. În această privință, din punctul nostru de vedere, cercetările lui Vinogradoff asupra dreptului și instituțiilor au o mare valoare. Acesta își caracterizează metoda în felul următor: „Atunci când ne aplecăm asupra unor fapte și doctrine de ordin ideologic, nu ne gândim nici o clipă să negăm sau să tratăm cu insuficiență condițiile geografice, etnologice, politice sau culturale care au determinat cursul real al evenimentelor”. Punctul acesta de vedere poate fi aplicat întocmai încercării noastre de a studia metodic sau fenomenologic fapte socio-religioase. Cercetătorul nostru subliniază că perspectiva statistică a construcției unei „teorii tipice” (a jurisprudenței) suportă completarea adusă de perspectiva dinamică. „Nu este ușor, admite el, de ținut cont în mod egal de ambele aspecte ale procesului și, în mod necesar, orice cercetător va acorda mai multă atenție unuia sau altuia dintre cele

două aspecte.” În viziunea lui Vinogradoff, esențial este „să recunoști valoarea tipurilor istorice ca fundament al teoriei juridice”. În ceea ce ne privește, la rândul nostru, nu vom reuși să descriem și să analizăm diferitele tipuri de grupări motivate religios, dacă nu vom utiliza documentația furnizată de istoria religiilor.

A doua condiție necesară pentru reușita unei cercetări a lumii religioase este înțelegerea și aprecierea justă a naturii și semnificației fenomenelor religioase. Cercetătorul trebuie să aibă o anumită afinitate față de subiectul său și trebuie să fie familiarizat cu interpretarea simpatetică și inteligentă a documentației avute la dispoziție.

Este ușor de remarcat că celui care studiază fenomenele, atitudinile, personalitățile și grupurile religioase îi sunt deschise două căi. Una dintre ele este motivată și determinată de convingerea că acolo este *adevărul*. Este calea abordării „imaneente”, utilizată pentru a interpreta cel puțin jumătate dintre sursele din care se inspiră sociologul, la fel ca și istoricul religiilor, în general. Cealaltă cale nu neagă faptul că afirmația „acolo este *adevărul*” poate fi validă, însă încearcă să exploateze întreaga documentație – indiferent că este considerată de credincios pozitivă sau negativă – trecând-o prin sită și supunând-o unui examen critic; plasând-o apoi la loc în contextul său (social, istoric, cultural, psihologic) și interpretând fenomenul mai întâi în sine, iar ulterior în raport cu planurile secundare, pe care le-am amintit. Aceste două metode nu sunt sinonime cu o alternanță a studiului naiv și necritic cu studiul „științific” sau critic, așa cum s-ar putea presupune la o primă vedere. Ambele tentative nu pot fi efectuate, fiecare în parte, mai întâi cu naivitate și apoi cu spirit critic. Studiul comparativ al biografiilor personalităților religioase sau al istoriei mișcărilor și grupurilor religioase o dovedește în mod elocvent.

În fine, ne putem întreba dacă nu cumva ar fi de mare folos ca cei care studiază religia și filosofia și, pe de altă parte, cei care studiază științele sociale să se poată întâlni la intervale regulate, pentru a se încuraja reciproc. Fiecare dintre aceștia ar putea contribui la dezvoltarea sociologiei religiei, în limitele lucrărilor proprii. Preocupați de studiul societății, al teoriilor politice și al formelor de guvernare, sociologii ar putea expune o latură a subiectului, în vreme ce aceia care, sprijiniți de filologie, arheologie și diferite teologii, se consacră studiului comparativ al religiilor ar putea dezvolta cealaltă latură, atât unii cât și alții elaborând împreună o sociologie a religiei.

2. Domeniul cercetărilor

Scopul nostru este de a studia relațiile care există între religie și societate și formele de acțiune reciprocă ce există între acestea. În principiu, o discuție pur teoretică ar putea să pară suficientă, dar studiul concret al manifestărilor empirice este indispensabil unei mai bune înțelegeri a subiectului. Lucrările teoretice ne vor furniza categoriile necesare pentru ordonarea documentației avute la dispoziție. Grație manifestărilor empirice, vom acumula un număr mare de date, ce ne vor conduce la confirmarea expunerii principiilor noastre.

Interesul acordat din ce în ce mai mult implicațiilor religiei dintr-o perspectivă sociologică a permis aprofundarea studiilor filosofice, istorice și psihologice. Savanții au început să-și concentreze atenția asupra investigațiilor din planul secund, în care apăreau diferite religii ale istoriei, asupra implicațiilor sociale ale mesajului lor, precum și asupra transformărilor sociale ce au avut loc sub acțiunea lor. La drept

vorbind, s-a mers mult prea departe în direcția aceasta. Ca reacție față de exagerările comise prin acordarea unei importanțe prea mari influențelor politice, sociale și culturale ale religiei, a apărut, grație dezvoltării rapide a studiilor sociologice în secolul trecut, tendința de a deplasa accentul și de a interpreta religia, în primul rând și chiar în mod exclusiv, ca un produs al forțelor și tendințelor culturale și sociale. Ar fi multe de spus în legătură cu sugestiile ce au fost posibile în baza unei asemenea abordări. Desigur, s-au înregistrat rezultate foarte interesante, care au contribuit la lărgirea câmpului nostru de cunoaștere a presupuzițiilor economice și sociale ale gândirii și activității religioase. În același timp, va trebui să ne ferim de a ne angaja într-o cercetare prea unilaterală. Max Weber, care, așa cum am arătat, a contribuit mai mult ca oricine la formarea unei sociologii a religiei, este primul care protestează împotriva presupuziției unilaterale a materialismului sociologic și economic, și respinge într-un mod energic interpretarea conform căreia „trăsătura caracteristică a unei atitudini religioase poate fi doar o rezultantă a condiției sociale a unei pături sociale, apărând ca o reprezentare a sa, această atitudine fiind numai manifestarea sa «ideologică» sau reflectarea intereselor sale materiale și spirituale”. Această concepție a fost și rămâne cea a lui Marx; o regăsim ca atare, spre exemplu, în *Manifestul comunist*. Ea a exercitat o influență covârșitoare asupra studiilor sociologice.

Recent, o autoritate de primă mărime în ceea ce privește religia evreilor a declarat că tradițiile israelite (profetice, fariseice și rabinice) ar trebui considerate drept „produsul unei lupte culturale persistente între grupurile submerse și vagabonzi, și opresorii acestora, marii proprietari funciari”. Finkelstein insistă asupra „opoziției primitive care există între păstorul semi-nomad și agricultorul sedentar” și asupra luptei „dintre țăranul modest din zonele de munte și fermierul mai fericit din văi sau de la câmpie”. El acordă o mare importanță „conflictului care domnește în orașe și care se traduce prin rezistența negustorilor și meșteșugarilor în fața nobililor și curtenilor”. Finkelstein pretinde că este vorba despre unul și același conflict, care ne poate trimite la distincția fundamentală dintre „patricieni” și „plebei”. Explicații de genul acesta domină studiile efectuate în perioada Reformei și a înmulțirii sectelor protestante. Troeltsch s-a numărat printre primii care au protestat împotriva acestui tip de abordare unilaterală. Cercetătorii au fost tentați să uite că indiferent de dimensiunea imensă a influenței cauzelor sociale asupra religiei, și oricât de incontestabilă va fi fost aceasta, influența pe care a exercitat-o religia asupra structurii sociale a avut o importanță egală. Un studiu complet al efectelor religiei asupra vieții sociale a umanității și a influenței sale asupra coeziunii grupurilor, asupra evoluției și diferențierii atitudinilor și cadrelor sociale și asupra dezvoltării și declinului instituțiilor sociale este, fără nici o îndoială, în măsură să ne furnizeze rezultate de cea mai înaltă valoare.

3. Religie și societate

Înainte de a trece la examinarea directă a relațiilor reciproce și a interacțiunii dintre religie și societate, precum și la un studiu tipologic al grupărilor ce au rezultat din aceste relații și interacțiuni, este necesar să reflectăm puțin asupra câtorva chestiuni preliminare. Mai întâi, religia este problema unui grup sau a unui individ? Religia este fundamental pozitivă, negativă sau indiferentă față de grupul social „laic”? Cu alte cuvinte, unde se află punctele de contact între religie și societate?

Problema noastră nu este aceea de a analiza diferitele definiții care au fost date religiei. Cu toate acestea, cea mai bogată pare a fi cea mai scurtă și cea mai simplă :

„Religia este experiența sacralului”. Această înțelegere a religiei pune accentul pe caracterul obiectiv al experienței religioase și se opune teoriilor psihologice, care insistă asupra naturii sale pur subiective (iluzorii), atât de la modă printre antropologi. Suntem de acord cu MacMurray, atunci când spune că cea mai mare parte a celor care au studiat religia în timpurile moderne încearcă să ofere elemente de răspuns fără a ține seama de „stimulus”. Însă, în ceea ce privește acest „stimulus”, am vrea să îl caracterizăm într-un mod cu totul diferit decât o face el. Este vorba despre concepția obiectivă ce conferă religiei întreaga sa bogăție de semnificații, atât de lamentabil diluată de teologii și filosofi, majoritatea protestanți, care, în cursul secolelor XVIII și XIX, au cedat unui subiectivism pe care teologii catolici erau mai degrabă predispuși să îl respingă. Trecerea din secolul XIX în secolul XX a marcat o schimbare de atitudine. Operele unor specialiști ai religiei, precum Robert Ranulph, Marett, Nathan Söderblom, Wilhelm Schmidt și Rudolf Otto, se află într-un virtual acord, deși nu totdeauna conștient, cu tendințele filosofice moderne referitoare la „obiectivism”. Antipshenologismul școlii fenomenologice austriece și germane (Franz Brentano, Alexius Meinong, Edmund Husserl) este împărtășit și de filosofia religioasă expusă de gânditori ca Romano Guardini, Max Scheler, Jacques Maritain și alții. Experiența a ceea ce Otto a caracterizat cu atâta finețe sub numele de „mysterium tremendum et fascinans” sfidează în definitiv orice tentativă de descriere, analiză și abordare științifică a semnificațiilor. Energia creatoare religioasă este inepuizabilă, ea tinde mereu către noi și mai depline realizări. Experiența religioasă nu se exprimă direct, în mod deschis și fără ambiguități; și totuși, numai prin formele pe care le îmbracă această experiență i se poate contura și înțelege caracterul într-un mod adecvat. Toți cei care au încercat să analizeze religia ca fiind subiectivă s-au lovit de următorul „cerc vicios”: înțelegerea experienței interioare nu este posibilă decât prin interpretarea expresiei sale obiective, dar interpretarea adecvată însăși presupune mai întâi analiza experienței interioare.

Experiența fundamentală, autentică, pe care o numim „religioasă” are tendința de a se exprima sau de a se obiectiva în diferite moduri. Se simte în acest domeniu nevoia unei fenomenologii a diferitelor manifestări ale experienței religioase, a unei „gramatici” a limbajului religios, fondate pe un studiu empiric, fenomenologic și comparativ. Cei care au înțeles de multă vreme această necesitate au fost filosofi. În cadrul grandioasei sale fenomenologii a spiritului, Hegel a analizat stadiile succesive ale obiectivării. El a inclus în această gamă toate activitățile omului care pot fi concepute, dar a făcut o distincție cât se poate de prudentă între spiritul obiectiv și spiritul absolut, arătând că, la nivelul spiritului absolut, corespondența dintre experiență și expresia sa este mai adecvată decât în sfera antitezei, adică în cea a „spiritului obiectiv”. Pentru Hegel, religia este unul dintre aspectele spiritului absolut. Continuând tentativele moderne de a adapta și reinterpretă intuiția hegeliană, am dori să sugerăm că toate produsele activității culturale a omului, cum ar fi realizările tehnice, sistemele economice, operele de artă, dreptul, sistemele de gândire, pot fi considerate drept construcții obiective ale culturii și că, în fond, acestea sunt diferite de toate „tipurile de organizare a societății”, precum căsătoria, prietenia, rudenia, asociațiile și statul. Primele, în calitate de sisteme obiective ale culturii, nu privesc sociologia decât în mod indirect. În ceea ce privește însă experiența religioasă, nu o vom putea include în prima categorie decât cu anumite rezerve, deoarece ne este foarte limpede că nucleul și substanța acestei experiențe sfidează orice obiectivare adecvată. Situația aceasta face ca interpretarea experienței religioase să fie, deseori, de natură să încurce lucrurile mai mult decât să le limpezească. O doctrină religioasă, un rit sau

o rugăciune sunt mai puțin „obiective” decât o lege sau un produs industrial. Este evident că studiul relațiilor dintre „forme” economice, artistice sau juridice ale unui grup dat și formele sale religioase, și cel al grupărilor sociale și al corelațiilor acestora cu faptele religioase sunt pline de dificultăți. După Hegel, Dilthey a demonstrat clar interrelația existentă între diferitele sisteme obiective de cultură, precum dreptul, arta, știința și, după opinia sa, religia, pe de o parte, și organizațiile corespunzătoare ale societății, cum ar fi triburile, statele, națiunile și bisericile, pe de altă parte. Se opune astfel construcției metafizice a lui Hegel, celei a lui Lazarus și „psihologiei popoarelor” (*Völkerpsychologie*) a lui Steinthal. În același timp, Dilthey a fost și el prea înclinat să considere fără rezerve religia ca fiind unul dintre sistemele spiritului obiectiv. Baillie, care ne-a oferit o analiză strălucitoare a gândirii conținute în *Philosophie der Geisteswissenschaft* de Dilthey, în limba engleză, se înșală ca și acesta, atunci când privește religia doar ca o formă în plus a expresiei culturale.

Suntem de acord cu un alt filosof al religiei, D.M. Edwards, care susține că „sacru” reprezintă mai puțin o patra valoare, ce s-ar adăuga Binelui, Adevărului și Frumosului, fiind tocmai „matricea din care iau naștere aceste valori, forma și originea lor comună”. Recurgând la o imagine, religia nu este o ramură, ci tocmai trunchiul arborelui. Astfel, analiza unei culturi date nu implică numai studiul doctrinelor teologice, al miturilor sau ritualurilor ce servesc drept mijloace de descifrare a atitudinii religioase, dar implică în mod necesar cercetarea adevăratei atmosfere și studiul atent al atitudinilor generale pe care le ilustrează expresia integrală a vieții respectivei culturi. Constatăm cu bucurie că antropologia modernă insistă cu tărie asupra interrelației funcționale a diferitelor activități și diferiților factori ce acționează în sânul unităților culturale.

O altă problemă ce ne mai reține atenția este aceea a spontaneității și a tradiției în manifestările experienței religioase. Cunoaștem astăzi inclusiv faptul că participarea omului primitiv la viața societății înseamnă un schimb de lucruri dăruite și primite. El preia tot ce i se transmite, dar nu fără a participa în mod activ la modificarea și la transformarea conceptelor și a instituțiilor pe care le moștenește („modelele”). Studii recente asupra religiei popoarelor primitive au demonstrat că în interiorul aceleiași unități etnice sau geografice există un grad ridicat de variabilitate. Unul dintre cele mai bune exemple de astfel de studii este strălucitoarea monografie, excepțional de revelatoare, a lui Benedict, intitulată *The Concept of the Guardian Spirit in North America*. Trecând în revistă diferitele forme pe care le îmbracă acest concept în diferite medii culturale ale Americii, Benedict arată limpede, pe de o parte, imensa variabilitate ce merge de la acceptarea pasivă a tradiției până la transformarea creatoare și, pe de altă parte, „enorma convenționalizare” a manifestării, chiar și la acest nivel al civilizației. S-a demonstrat astfel că, de-a lungul întregii istorii a cultelor, se poate descoperi o interpretare extrem de complexă a experienței individuale a religiei și forme variate de manifestări tradiționale, toate acestea alcătuind împreună o parte esențială a elementelor dinamice ale religiei.

CAPITOLUL II

Experiența religioasă și manifestarea sa

1. Experiența religioasă și formele sale de manifestare

Dacă am trece în revistă legendele religioase, ar fi interesant de constatat efortul constant și mai mult sau mai puțin încununat de succes de a manifesta și exprima experiența religioasă într-un mod adecvat. Creația și distrugerea formelor, conservarea și revoluția, reforma și renașterea reprezintă tot atâtea faze din desfășurarea acestei lupte niciodată încheiate. În egală măsură, ar fi foarte interesant de stabilit analogii și paralele între formele religioase și cele ale altor activități culturale precum arta, jurisprudența, economia și știința. Cu toate acestea, vom rezista tentației de a ieși din limitele prezentului studiu și ne vom ocupa de următoarele probleme : „În ce consistă pentru noi natura religiei? Unde se află în aceasta partea de gândire, emoție sau voință?” Teoriile unilaterale referitoare la această problemă nu au lipsit: sentimentul, gândirea, voința au fost privite, rând pe rând, drept esența experienței religioase. Fără a ne propune să determinăm în detaliu constituția psihologică a acestora, suntem de părere că o definiție ar trebui să țină cont de complexitatea fenomenelor în cauză. Schleiermacher se înșela afirmând că toate ideile sunt străine religiei; de asemenea, este greu de susținut afirmația că „religia are un caracter esențialmente reflexiv... (și că este) născută din reflecție, constituită prin reflecție”. Religia nu poate fi nici identificată cu unul sau altul dintre instinctele sau impulsurile noastre. S-a spus, pe bună dreptate, că fiecare concepție unilaterală despre natura religiei conține numai o parte de adevăr și că fiecare dintre acestea este, de obicei, inspirată de dorința de a minimaliza importanța celorlalte aspecte. A pune accentul pe sentiment sau pe instinct trădează intelectualism, iar a identifica religia cu reflecția înseamnă a face dovadă de iraționalism. Oricum ar fi, înțelegem că experiența religioasă, definită mai sus ca experiență a sacrului, este cuprinsă în atitudini și forme de manifestare diferite între ele.

S-a scris mult despre raporturile dintre credință și practica religioasă. Expresia culturală (practică) a experienței religioase precedă expresia teoretică, sau elementele doctrinare sunt cele care determină formele în care trebuie să se exerseze cultul? Care sunt relațiile dintre mit și ritual, dintre doctrină și cult și, respectiv, dintre teorie și credință? Cea mai plauzibilă interpretare pare a fi aceea conform căreia teoria și practica sunt legate între ele într-un mod inextricabil și condamnă orice tentativă de a impune primatul uneia sau al alteia. Nici un act de credință nu poate exista fără o idee oarecare despre divinitate, după cum nici o religie nu se poate practica fără un minimum de expresie culturală. Suntem de acord cu Scheler în a zice despre cunoașterea religioasă că este „o înțelegere ce nu își precedă pe de-a întregul expresia culturală, dar pentru care credința este vehicolul necesar propriei sale sporiri. Acesta

este motivul pentru care actul religios nu poate fi în mod fundamental unul al spiritului (*geistiger*), ci este mereu unul de natură psihofizică, nu numai de natură psihică”.

În cele ce urmează, vom trece în revistă fenomenele constatate în cadrul acestor două mari domenii ale expresiei religioase, care sunt doctrina și practica, ceea ce va constitui o pregătire pentru analiza noastră asupra structurii celui de-al treilea domeniu, anume domeniul sociologic.

2. a) Expresia teoretică : doctrina

În intuiția sau experiența religioasă originară există totdeauna o minimă expresie teoretică. Deseori, această intuiție este reprezentată sub forma unui simbolism ce conține în sine elemente de gândire și doctrină. Percepția sa primară este formulată în afirmații teoretice mai mult sau mai puțin bine definite și coerente.

Bogăția acestui gen de simboluri a fost superb ilustrată de către doi mari poeți : „Ceea ce nu s-a descoperit decât după secole întregi de matură chibzuință a fost revelat cu mult înainte gândirii omului copil în întunecate împărăție a frumuseții și grandorii” (Goethe) și : „Aici este vorba despre o simbolizare autentică, în care particularul reprezintă generalul, dar nu așa cum o face un vis sau o apariție, ci ca o revelație vie și importantă a inexplicabilului” (Schiller).

Deși veche, opera romanticului Friedrich Creuzer, intitulată *Simbolik*, este plină de observații spirituale referitoare la limbajul experienței religioase arhaice și la gramatica sa. Citându-l pe filosoful grec Proclus, el reia împărțirea experienței religioase în „sugestii” prin simboluri (*di' eikonon*) și în expresia „fără voaluri” a rațiunii discursive (*aparakalyptos*). În legătură cu aceasta, ne gândim de asemenea la definiția pe care o dă Chrysostomos puterii teologiei, facultate de a recunoaște, de-a vedea și explica semnele : „*Vim cognoscentem et videntem et explicantem signa*”. Plecând de la sursele clasice, un savant modern preocupat de religia clasică, J.E. Harrison, și-a fondat împărțirea celebrărilor (*dromena*) vechilor culte mistice pe diferența dintre lucrurile făcute (*dromena* în sensul propriu) și lucrurile rostite (*legomena*). Ne vom ocupa acum de dezvoltarea concepțiilor religioase, mai întâi din punctul de vedere al formei și apoi din punctul de vedere al conținutului.

Ceea ce spiritul primitiv exprimă sub forma mitului se regăsește într-un grad mai avansat al civilizației în termeni doctrinari. Cu toate acestea, limbajul mitic nu este cu nimic mai puțin logic și are regulile sale particulare. Din acest punct de vedere, studiul noțiunilor primitive despre timp, spațiu, cauzalitate și personalitate din mituri este foarte elocvent. Deseori, stadiul polimorfismului, caracterizat printr-o mare varietate de povestiri și tradiții mitologice lipsite de unitate, persistă de-a lungul întregii istorii a unei civilizații date : „Impresia de dificultate insurmontabilă, spune un savant modern interesat de indigenii din Pacific, provine din tendința prea des întâlnită în scrierile despre Polinezia că trebuie să existe pe undeva niște «versiuni adevărate» ale tuturor miturilor polineziene și că sinteza lor ar trebui să conducă la un sistem coerent al ideologiei lor religioase, ale cărei diferite versiuni contradictorii nu ar fi decât niște alterări regretabile.” Aceasta este cu adevărat o eroare, deoarece versiunile divergente ale unui mit sau ale unui ciclu de mituri pot coexista de foarte mult timp. Aceeași tendință poate fi observată în libertatea cu care, în conformitate cu o excelentă lucrare despre locuitorii insulelor Andaman, acei *oko-jumu* (păstrătorii tradiției) modifică povestirile miturilor tribului lor. Așadar, narațiunile se schimbă în

mod constant. Totuși, de-a lungul dezvoltării istorice, discernem tendințe precise ce duc către o sistematizare. Ciclurile de mituri sunt sistematizate și pot să se cristalizeze în jurul unui personaj central. Anumite trăsături se accentuează, iar altele sunt abandonate. Se conturează arbori genealogici și, dacă procesul continuă, se produce o compilare, o reglementare și o unificare a povestirilor. Rolul jucat de rațiune și reflecție este semnificativ, deoarece este un factor important pentru continuitatea dezvoltării. Un alt factor demn de remarcat este dorința naturală de a comunica și de a propaga propriile experiențe.

Atunci când situația o permite și când există condițiile sociale necesare, calea către stabilirea unei autorități superioare care va decide și va defini doctrina este deschisă. Atunci, sistemul mai mult sau mai puțin unificat, cu caracter normativ (doctrina), se substituie varietății de tradiții mitologice independente, a căror asociere nu este decât efectul hazardului. Această substituție reprezintă punctul de plecare al „teologiei” propriu-zise. Procesul de compilare, de redactare și de codificare continuă. Tradiția scrisă înlocuiește deci tradiția orală, sub forma scrierilor sacre. În vederea raționalizării concepțiilor fundamentale care constituie expresia experiențelor religioase particulare, teologii construiesc sisteme normative de credințe, sprijinite pe o apologetică adecvată. Rezumate concise sunt încorporate în simboluri ale credinței, în vreme ce reflecțiile mai aprofundate și meditațiile asupra conținutului credinței sunt lăsate în seama teologilor. Eventual, teologia dă naștere filosofiei. Mitologiile africane și polineziene ilustrează primul stadiu al acestui proces de creștere și sistematizare a expresiei intelectuale a experienței religioase. Religiile babiloniană, egipteană, mexicană, chineză și greacă ilustrează al doilea stadiu, adică tendința clară de unificare și codificare. Religiile Cărții, cu dogma lor bine evoluată, creștinismul, iudaismul, mahomedanismul, religia lui Zoroastru, a lui Mani, a lui Buddha, jainismul, hinduismul, confucianismul și taoismul ilustrează cel de-al treilea stadiu. Aceste religii au contribuit la dezvoltarea filosofiei prin discuțiile provocate de dogmele lor fundamentale.

Conținutul expresiei intelectuale a experienței religioase poate fi cercetat în legătură cu trei subiecte de o importanță deosebită : Dumnezeu, Lumea și Omul. Cu alte cuvinte, concepțiile teologice, cosmologice și antropologice sunt exprimate în mod continuu în termenii proprii mitului, doctrinei și dogmei. Natura lui Dumnezeu sau a zeilor, originea și evoluția zeităților (teogonia) și atribuțiile lor, relația divinității cu lumea și justificarea sa (teodiceea) reprezintă tot atâtea subiecte tratate și expuse în teologie. Cosmologia se ocupă de originea, dezvoltarea diferitelor faze și de destinul lumii, în vreme ce antropologia teologică, inclusiv soteriologia și eshatologia, se ocupă cu originea, natura și destinul omului.

Este interesant de comparat unele dintre concepțiile mitologiilor primitive ale cosmosului, complet intacte, cu sistemele mai puțin omogene și mai diferențiate ale unei teologii și filosofii extrem de evolute. De când sistemele din Africa occidentală și Polinezia, din sud-vestul Americii și regiunea Pueblo sau a Mexicului sunt cunoscute mai bine, prăpastia ce mai exista încă pentru noi între lumea popoarelor foarte primitive și marile civilizații vechi, precum cele ale Chinei, Indiei, Babilonului, Greciei și Romei, este, ca să spunem așa, acoperită. O mare parte dintre aceste sisteme sunt cosmocentrice și teocentrice. Cu toate că multe dintre elementele filosofice se pot găsi incluse în mitologia unui popor, în stadiile originare, se insistă puțin asupra teoriilor. Totemismul, de exemplu, este în parte teoretic, dar el insistă îndeosebi asupra unui regim de morală practică, acest lucru fiind evidențiat mai bine în marile teologii ale religiilor mai avansate.

Pe măsură ce evoluția și diferențierea avansează într-un ritm tot mai susținut, așa cum se întâmplă în iudaism, parsism, hinduism și confucianism, o nouă fază, foarte interesantă, este inaugurată o dată cu apariția „literaturii sapiențiale”. Teoria și practica rămân indisolubil legate, însă prima se subordonează încetul cu încetul celei de-a doua și omul devine, mai mult decât Dumnezeu, centrul de interes. Asistăm la primele eforturi ale moralei de a se emancipa de teologie și doctrinele religioase. Procesul acesta poate fi urmărit cu claritate în istoria religiei grecești de la origini până la transformarea sa în filosofie a religiei. Grecia a descoperit o *theoria*, iar în sistemul lui Aristotel găsim un tablou al organizării cunoașterii, punând în lumină primele începuturi ale cercetării unei teorii construite numai pentru ea însăși („știința”). Ne aflăm departe de epoca eroică și de explicațiile sale mitologice ale universului, acceptate ca atare, de înțelepciunea unor teologi ca Ferekydes, și acestea din urmă sunt departe de enciclopedia cunoașterii metodologice și raționale a sistemelor stoicilor.

În lumina acestei evoluții ar trebui să fie pusă și contribuția marilor conducători religioși pe care îi numim „fondatori de religie”. În viziunea (prima intuiție) a fiecăruia dintre ei trăiește germenul unei teorii care, mai târziu, urmează să fie dezvoltat în doctrină și ulterior, probabil, în dogmă, fie de către fondatorul însuși, fie de către succesorii săi. În același timp, în experiența originală sau în expresia sa primitivă, este dificil de făcut o distincție între teorie și practică, între teologie și morală. Dacă am încerca să analizăm viziunea originală a lui Mahomed sau marea experiență iluminatoare a lui Buddha, vom căpăta convingerea că ele nu permit stabilirea unei linii de demarcație între teorie și practică.

3. b) Expresia practică : cultul

Încă de la bun început, este evident că a doua categorie a expresiei experienței religioase, expresia culturală sau practică, este intim legată de prima categorie. Ceea ce se formulează în afirmarea teoretică a credinței este înfăptuit în actele inspirate de religie. Într-un sens mai larg, toate acțiunile care decurg din experiența religioasă și sunt determinate de aceasta trebuie să fie privite ca expresia sa practică : cultul. Totuși, într-un sens mai restrâns, vom numi cult actul sau actele lui *homo religiosus* : adorația. Religia ca atare a fost definită drept o adorație ; experiențele sacrului sunt exprimate în toate religiile prin acte de reverență în față divinității, a cărei existență este definită intelectual în termenii unui mit, ai unei doctrine sau ai unei dogme. Van der Leeuw ne-a oferit o vastă vedere de ansamblu fenomenologică a actelor culturale, bazându-se pe un amplu studiu al religiei sub toate formele sale. Underhill, căreia îi datorăm una dintre cele mai importante contribuții la studiul adorației, împarte aceste acte în 1. ritualuri (modelul liturgic), 2. simboluri (imagini), 3. sacramente (obiecte sau acte vizibile) și 4. sacrificii. Această clasificare este foarte utilă pentru o cercetare metodică a naturii, a raporturilor și semnificației actelor culturale. Suntem înclinați să ne exprimăm acordul cu un savant, autor al unor excelente studii despre *Vechiul Testament*, atunci când afirmă : „Adorația nu este pur și simplu un accident, ci este expresia autentică și esențială a religiei, căreia îi place să pătrundă viața omenească în totalitate, făcând din aspectele sale nu numai spirituale și personale, dar și materiale, vehiculul și mediatorul efectelor sale”. Am putea evita sofismul fundamental, atât de frecvent în ziua de azi, care consistă în confuzia dintre formularea intelectuală a religiei cu natura sa și funcția ei esențială, dacă vom recunoaște că

teoria nu este latura cea mai importantă și nici cea esențială a religiei. În fapt, adorația este atât de intim integrată religiei, încât este îndoielnic că aceasta din urmă ar continua să existe fără ea. Problema interrelației dintre cult și doctrină în diferite religii a făcut deseori obiectul unor discuții și a primit soluții dintre cele mai diverse.

O scurtă trecere în revistă a studiilor dedicate folclorului și religiei nordice aduce acestui punct de vedere lămuriri deosebite. Fondatorul studiilor nordice, la începutul secolului XIX, Jacob Grimm, alături de interesul pe care îl poartă expresiei teoretice (mitologice) o analiză pătrunzătoare a elementelor culturale, juridice și instituționale. Schwartz, urmându-l pe Grimm, insistă asupra interpretării tradițiilor mitologice, însă Mannhardt, în a doua jumătate a secolului, se limitează la a face o vastă cercetare a riturilor populare. Aceleași variații le regăsim în aspectele evidențiate de studiile asupra religiilor semitice. Robertson Smith a pornit să scrie a sa *Religion of the Semites* deoarece era indignat de faptul că savanții neglijau aspectul cultural al religiei. Pe terenul studiilor referitoare la *Vechiul Testament*, controversele asupra interpretării *Psalmlor* au ajuns la paroxism cu ocazia teoriei lui Mowinckel despre originea lor culturală. În prestigioasele sale lucrări referitoare la cultele primitive, Brinton a combătut teoria dezvoltată de Otto Gruppe, conform căreia ritul este „sursa tuturor religiilor”. El a combătut, de asemenea, punctul de vedere al lui Robertson Smith, în opinia căruia miturile derivă din rit, și a susținut că, dimpotrivă, „orice rit se bazează la origine pe un mit”.

Cele mai simple acte și rituri în onoarea zeilor au născut modelele complexe și evoluat ale ritualurilor proprii unor religii precum iudaismul, parsismul, brahmanismul, romano-catolicismul și greco-catolicismul. La un nivel intermediar, respectarea tabuistă a timpului și a locurilor sacre și celebrarea actelor culturale fac parte dintr-un vast sistem de interpretare a cosmosului și a voinței divine (vezi sistemele de divinație japoneze, chineze, babiloniene, etrusce, romane și mexicane), sau nu sunt decât rituri particulare, ce au drept scop obținerea unui rezultat precis (educație, rugăciune, sacrificiu). Putem găsi aceste rituri bine organizate și codificate, grupate într-un sistem liturgic variabil în funcție de loc, epocă și indivizi sau, dimpotrivă, legate între ele într-un mod destul de liber și accidental, asociate întâmplător, pentru a servi celor însărcinați cu anumite funcții religioase. Istoria cultului revelează continua reciprocitate dintre obligație și tradiție, pe de o parte, și, pe de altă parte, eforturile constante ale libertății individuale, ce tind să dea naștere unor noi impulsuri, și activitatea creatoare a *homines religiosus*. Aceeași reciprocitate o observăm și în evoluția cadrelor de gândire. De fapt, dinamica istoriei religiei poate fi redusă în mare parte la dialectica sa.

4. c) Expresia sociologică : comuniunea ; Religia colectivă și religia individuală

Expresia teoretică și expresia practică ale experienței religioase își găsesc complementul într-un al treilea aspect, anume aspectul sociologic. „O religie vie trebuie să creeze și să întrețină relații sociale prin însăși natura sa.” În interesantele sale cursuri despre structura experienței religioase, John MacMurray încearcă să ne convingă că domeniul religiei este acela al relațiilor dintre persoane, teorie care face dreptate elementului distributiv și comunitar al religiei, dar care riscă să se apropie de greșeala pozițiilor, care consideră colectivitatea însăși ca fiind obiectul adorației. Ar fi eronat să

credem că „în toate relațiile noastre de la om la om ne aflăm pe teren religios” și că „religia este conștiința unei interdependențe mutuale”. Această conștientizare nu este decât consecința socială a experienței religioase fundamentale, care ne revelează dependența noastră de sacru ; ea nu este decât secundară, indiferent de importanța ei. MacMurray, care are dreptate atunci când insistă asupra aspectelor sociale ale religiei, dar se înșală când face din veritabilul său nucleu rezultatul unei derivații, are fără îndoială concepții sublimе despre activitățile simbolice ale comunității. Interpretarea sa, care constă în a vedea nu numai „celebrări ale conștientizării comuniunii”, ci și ceremonii motivate de conștiința „precarității” oricărei comuniuni, este cu adevărat profundă și sugestivă. Pentru el, ceremonialul religios nu este niciodată o simplă expresie a comuniunii, ci o modalitate de a o ține în viață. Ca să spunem așa, raporturile omenești se înobilează în măsura în care devin „intenționale”, așa cum este cazul atunci când în acestea se face simțit stimulenta experienței religioase. Cu toate acestea, credem că într-o religie superioară conservarea religioasă a raporturilor sociale rupe legăturile naturale cu aceeași ușurință cu care le poate și întări. Comuniunea spirituală nu este o simplă continuare a comuniunii naturale (cf. mai jos, cap. V, 1).

Să nu anticipăm, însă. Intenția noastră este aceea de a examina documentația oferită de istoria religiei, pentru a studia efectele sociale ale fenomenelor pe care ni le face cunoscute. Primul nostru demers constă în a determina dacă activitatea comunitară, cooperativă, comună, în domeniul religios, face parte integrantă și fundamentală din experiența religioasă sau dacă este numai un fenomen accidental. Există atitudini religioase atât de radical individuale, încât acestea să excludă prin ele însele orice idee de participare sau de comuniune cu celălalt ? Este ușor de constatat că răspunsurile la o asemenea întrebare vor reflecta concepțiile fiecăruia despre natura, rolul și semnificația religiei. În lucrarea sa *Principles of corporate Worship*, Evelyn Underhill face următoarea remarcă pătrunzătoare : „Din cauza aceasta adorația comunitară și adorația individuală, deși, în practică, una tinde să o ia înaintea celeilalte, ar trebui să se completeze, să se întărească și să se susțină reciproc.” Fără nici o îndoială, Scheler exprimă punctul de vedere al filosofiei catolice, atunci când afirmă că, în fond, „orice act religios este totdeauna un act individual și în același timp unul social, [și că] formula *«Unus Christianus, nullus Christianus»* (un singur creștin nu este creștin) este aplicabilă în general oricărei religii”.

Chiar dacă privește Biserica asemenea unei comuniuni a sfinților și având o conștiință adâncă a unității acestui grup, protestantismul este, în pofida acestor aspecte, înclinat să insiste mai degrabă asupra individului și asupra responsabilității sale directe în fața lui Dumnezeu. În același timp, în interiorul protestantismului există mari divergențe în estimarea rolului individului, variind în funcție de diferitele concepții la modă în diverse secte. Această estimare poate varia considerabil în sânul unuia și aceluiași grup, fie în faze diferite ale evoluției sale, fie în cursul oricărei faze date. Așa cum, în general, protestantismul insistă asupra individului mai mult decât greco-catolicismul, tot așa metodismul insistă mai mult asupra individului decât anglicanismul. Mai mult, în biserica luterană, perioada pietismului și a *Erweckungsbewegung*-ului din secolul al XIX-lea, în pofida înclinației sale de a alcătui mici grupuri intime, este caracterizată printr-o recrudescență a interesului pentru pietatea individuală, mai pronunțată decât cea din perioada ortodoxiei sau a confesionalismului (secolele XVII și XIX). Anumite secte reflectă aceeași tendință ; atitudinile individualiste ale sfințeniei și, până la un anumit punct, mișcările de reformă se află într-un contrast violent cu sentimentele mai colectiviste ale grupurilor charismatice (spiritualiste) sau „comuniste”.

Către sfârșitul secolului XIX, mulți savanți credeau că dezvoltarea religiei este caracterizată de un „progres” gradual dar ireversibil, mergând de la colectivism la individualism, și că această tendință universală are un strălucit exemplu în progresul creștinismului față de păgânism, în cel al protestantismului liberal față de protestantismul clasic, de inspirație luterană sau calvinistă. Grație cunoașterii detaliate a istoriei și a interesului manifestat tot mai mult în acea perioadă față de toate formele creștinismului, oficiale sau nu, prima jumătate a secolului nostru ne-a învățat să privim cu circumspecție generalizările de genul acesta. Anumite tipuri de atitudini religioase precum misticismul, raționalismul și spiritualismul tind să se reproducă sub o formă sau alta în contexte istorice considerabil distanțate și permit conturarea unei idei exacte despre elementul individual în raport cu comunitatea. Atitudinile de acest gen, din diferitele medii creștine, au fost studiate în matricea lor socială de către Troeltsch și alții. Acești savanți au arătat că dezvoltările privite până atunci ca fiind specifice lumii moderne își aveau deja precedente la vechii greci sau în Evul Mediu.

Vedem astfel că noțiunea de subiect fundamental al religiei, indiferent că este vorba despre individ sau grup, a variat în mod considerabil. Concepția despre comunitatea religioasă, ilustrată de cultele civice ale lumii antice, era foarte diferită de cea a noastră. Anticii insistau înainte de orice asupra adorației făcute de către grup și ar fi considerat adorația individuală ca o derogare fără prea multă valoare în sine, presupunând că s-ar fi gândit la așa ceva. Religia primitivă pare să meargă și mai departe, din acest punct de vedere. „Religia greacă, se afirmă, era o afacere de grupuri sociale precum familia, tribul sau statul, înainte de a fi o afacere individuală. Dezvoltarea conceptului de individualitate, în lumea romană, a fost întârziată de dezvoltarea excesivă a ideii sociale.” Individul nu exista decât pentru familie și derivatele sale, clanul și statul. În legătură cu aceasta, despre societatea japoneză s-a putut spune: „În acest sistem, concepției despre familie îi era asociat un sens sacru. Individul era absorbit în viața comună a familiei nu pentru o bucată de vreme, ci în mod permanent.”

Aceste generalizări atât de încrezătoare neglijează totuși fără rușine numeroase excepții. Chiar dacă suntem convinși că religia colectivă reprezintă un element important în contextele culturale amintite, trebuie să recunoaștem rolul de primă mărime jucat de conducătorii religioși și contribuția lor eminentă individuală; și nu vom evita să constatăm existența unor experiențe religioase foarte personale, chiar și la nivelul primitivelor. Așa cum formula una dintre autoritățile cele mai eminente în studiul religiei primitive, „fapte precum reclusiunea celor ce se pregătesc pentru inițiere, eforturile lor individuale și personale din timpul încercărilor la care sunt supuși, comuniunea cu spiritele ne dovedesc faptul că religia primitivă era trăită în mod frecvent în solitudine”. Același savant se crede îndreptățit să concluzioneze: „Așadar, aceste fapte, chiar dacă nu ne dovedesc cu siguranță că religia ar fi exclusiv individuală, ne interzic să o privim ca pe un fenomen social pur și simplu.” Noi preferăm formula mai moderată a lui Malinowski: „Deși se intersectează, aspectele colectiv și religios nu sunt cele mai puțin coextensive din lume.” Sau, așa cum spune Benedict: „În realitate, societatea și individul nu sunt adversari.”

În dezvoltarea unei religii mai individualiste, esențiali par a fi doi factori: o emancipare graduală a individului față de influențele mediului său cultural și social și un proces continuu de diferențiere în interiorul aceleiași civilizații. Acest dublu proces există chiar și în lumea omului primitiv. După ce a analizat concepția pe care o au despre proprietate anumite triburi primitive precum indienii *crows*, *kai* din Noua Guinee și *eschimoșii*, Lowie concluzionează: „Chiar și în aceste societăți comuniste,

într-un grad necunoscut, de altfel, motivul individual, deși submers, nu este în întregime absent.” În Orient, această tendință este și mai pronunțată, dar individualismul ajunge la cel mai înalt grad în civilizațiile Occidentului, pregătit fiind de tradiția unică a culturii clasice, ea însăși aprofundată prin aportul iudaismului profetic și al creștinismului. Perioada elenistică a exercitat o influență imensă, din acest punct de vedere, contribuind la disoluția organizațiilor „identice” tradiționale și, pe de altă parte, la nașterea unor noi tipuri de pietate și a unor asociații cu specific religios, corespunzătoare acestor forme de pietate. Din punct de vedere sociologic, unul dintre cele mai importante aspecte ale dezvoltării individualismului religios este separarea tot mai pronunțată a comunităților religioase de comunitățile naturale. Această chestiune o vom studia în detaliu mai târziu (cf. mai jos, cap. V).

În același timp, se cuvine să spunem câteva cuvinte în legătură cu importanța conceptului creștin de individ pentru problema care ne preocupă. Fondată la origine pe Scripturi și reluată de marii reformatori, această noțiune devine dominantă în filosofiiile lui Pascal, Kant și Kierkegaard. Acesta din urmă, a cărui teologie este de mare interes – deși negativ – pentru sociologul religiei, ajunge în ultimă analiză la concluzia logică în conformitate cu care individul (*der Einzelne*) este *categoria* fundamentală a societății și a religiei. Idei similare au exprimat filosofia modernă și teologia protestantă. Whitehead, de exemplu, definind religia drept „arta și teoria vieții interioare a omului”, consideră această afirmație drept „negația directă a teoriei conform căreia religia este înainte de orice un fapt social”. Pentru el, religia poate fi redusă la „aceea că individual este mulțumit de singurătatea sa” și în actele colective nu descoperă decât „deghizări ale religiei”. Departate de a diferi de individual, după spusele unui psiholog modern, Gordon Allport, religia de tip personal „rezistă oricărui tip de comunicare cu ceilalți”. Din acest punct de vedere, care nu este străin sectarismului creștin și teologiei budiste, problema posibilității, a legitimității și a limitelor comuniunii experienței religioase apare sub aspectul unei gravități excepționale. Numai cei care resping orice organizare sub formă de Biserică, orice disciplină de Biserică și orice lege ecleziastică fondată pe premise solide concep experiența religioasă ca pe ceva exclusiv personal. Într-un capitol următor al acestei cărți, vom lua în discuție eternul protest care s-a făcut auzit de-a lungul întregii istorii a religiei în numele experienței și inițiativei individuale împotriva sistemelor care par a pune în pericol creșterea și libertatea individului. Dacă este admis în interiorul grupului tradițional, conceptul spiritualizat de comunitate religioasă se poate dezvolta pentru a-i uni pe cei care aspiră în mod independent la perfecțiunea religioasă (paralelismul spontaneităților individuale) sau, dacă nu, acest ideal poate conduce în cele din urmă la o comunitate „adevărată” într-o credință, independentă de orice altă asociere existentă (cf. mai jos, sect. 10-12).

Sociologului religiei îi revine sarcina de a clasifica atent structurile diferite tipologic și care rezultă din concepții diferite despre comunitatea religioasă. Acesta le va trasa din nou dezvoltarea istorică și va avea de studiat diferitele idei despre fraternitatea religioasă, concept pe care îl întâlnim în toate epocile și în toate zonele lumii.

CAPITOLUL III

Consecințe sociologice

1. Rolul sociologic al religiei

Din punct de vedere tipologic, pot exista trei atitudini distincte față de fraternitatea religioasă : atitudinea naiv afirmativă, ce caracterizează grupurile în care organizarea naturală și organizarea religioasă coincid ; a doua atitudine, negativă, este ilustrată îndeosebi de ascetismul radical ; a treia, de un realism selectiv, delimitează comunitatea religioasă fie cantitativ, fie calitativ.

Studiul comparat al tipurilor de comuniuni religioase implică în mod necesar analiza motivelor stabilirii sale, a semnificației sale și a efectelor pe care le are asupra membrilor. De aici decurge necesitatea ca ancheta pur sociologică să fie completată cu examinarea autointerpretării grupului (ideologia), a organizației sau a corpului constituit. Termenul „ideologie” este utilizat aici în sensul larg al unei explicații teoretice și al unei autodescrieri, și nu în sensul modern și limitat de concept pur subiectiv sau de iluzie. Am insistat anterior asupra caracterului unilateral al unei interpretări pur psihologice sau sociologice, care, dacă ne permite să înțelegem scheletul și structura unei forme, nu ne poate explica și nici reproduce prin ea însăși conținutul acesteia. Analiza psihologică sau sociologică a valorilor religioase pe care și le reclamă un grup, indiferent de modul de abordare, nu poate nega caracterul de constrângere al acestor valori care exercită o influență asupra grupului. Lucrurile se petrec la fel cu orice experiență : existența experiențelor comune sau paralele în interiorul unui grup produce, ca să spunem așa, o puternică forță de coeziune. Nevoile de protecție sau de perpetuare ale grupului au de asemenea rolul lor în crearea sentimentelor de solidaritate care îi unesc pe membri.

Aceasta nu înseamnă în mod neapărat că credo-ul oficial sau enunțul credințelor în care un grup dat vede formularea experienței religioase fundamentale trebuie privit ca expresia sau descrierea adecvată a motivelor sociale sau psihologice care se află la originea sa. Trebuie să ținem cont de posibilitățile de eroare și, probabil, de iluziile mai mult sau mai puțin subtile cărora le sunt subiecți cei care formulează experiența religioasă fundamentală sau succesorii lor. Istoria spiritului de sectă furnizează asemenea exemple. Din acest punct de vedere, psihologia, psihosociologia și psihiopatologia (analiza) ar putea veni cu contribuții importante, deoarece aceste științe încearcă să descifreze și să interpreteze concepte și forme pentru a le cântări puritatea, semnificația ulterioară (inconștientă) și motivația (Freud, Jung, Pareto). În același timp, sociologia este interesată tocmai de aceste concepte, rituri și forme care reflectă o experiență foarte precisă, care integrează un grup religios și îl separă totodată de lumea exterioară, pentru a face din el o unitate sociologică. Este deosebit de interesant de comparat atitudinile și ideologiile grupurilor specific religioase (biserici, secte) cu

cele ale grupurilor religioase și naturale (familie, trib) în același timp. O atitudine diferită, prescrisă de teorie și urmată în practică, se observă în ambele cazuri față de profani și „necredincios” ; în al doilea caz, este separat de două ori : o dată prin sânge și prin credință.

Sociologic vorbind, influența religiei este așadar dublă : integrare pozitivă sau coezivă, și influență negativă, distrugătoare și dezintegrantă. Orice credință nouă creează o lume nouă, în care vechile concepții și vechile instituții își pot pierde semnificația și rațiunea de a fi. Moștenirile naturale și istorice sunt pe punctul de a se vedea revocate și o nouă ordine a lucrurilor o înlocuiește pe cea veche. Aceste schimbări pot fi revoluționare ; totul depinde de întinderea care va fi acordată reinterpretării (considerării) elementului tradițional. Predicarea unei credințe noi, chiar dacă ea nu prezintă un caracter de universalitate, este adresată înainte de toate unui grup, care poate fi mai mult sau mai puțin omogen. În societățile a căror cultură este avansată și diferențiată, mediul din care provin cei convertiți este deseori foarte eterogen.

Cum se poate produce integrarea unui grup atât de disparat ? Exemple ne sunt furnizate de dezvoltarea Bisericii creștine primitive, de budism sau de *sa-gha* jainistă, sau de comunitățile mahomedane sau zoroastriene. La nivelul acesta, apar probleme specifice, care sunt rezultatul experiențelor religioase mai intense. Se insistă cu precădere asupra nucleului acestei experiențe, adică asupra comuniunii cu Dumnezeu ; în consecință, raporturile cu Dumnezeu primează în față tuturor celorlalte raporturi (raporturile dintre oameni). Dar, o dată cu dezvoltarea și intensificarea vieții religioase a noului grup, comunicarea experienței se dovedește a fi din ce în ce mai dificilă. Având în vedere că simbolul, mijlocul comun de expresie în primele stadii ale dezvoltării, a suferit un anumit grad de elasticizare și ușurință a interpretării, înmulțirea concepțiilor mai raționale și a riturilor mai evolute tinde să îi complice înțelegerea. Cu alte cuvinte, dacă simbolurile tradiționale sunt destinate să servească în continuare drept bază a comunității, va trebui ca ele să primească o definiție mai precisă. Deseori există factori ce conduc la o repetare, la un nivel superior, a integrării religioase descrise mai sus : se formează atunci o elită, mai puțin numeroasă, mai profund religioasă (*ecclesiola in ecclesia*), al cărei liant este format din experiențe mai profunde, din precepte mai stricte sau dintr-o organizare mai severă decât cea accesibilă maselor. Nu trebuie neglijată nici reacția lumii exterioare, care are tendința de a-i uni și mai mult pe membrii noului grup.

Atunci când studiem fraternitatea religioasă, nu trebuie să uităm că există o reciprocitate în procesul prin care spiritul și atitudinile comunității sunt create de către membrii săi. Atitudinile lor, concepțiile lor individuale sunt, în schimb, influențate în mod sensibil de către grup (dezvoltarea unei terminologii specifice, a unor moravuri, obiceiuri). Această stimulare mutuală a fost observată în studiul limbajului și al altor activități creatoare. Marele Wilhelm von Humboldt, spre exemplu, a cărui filosofie a limbajului mai este și astăzi una dintre cele mai profunde și mai bogate, a enunțat principiul acesta foarte important, conform căruia grupul, vorbind, creează limbajul, dar, la rândul său, limbajul contribuie la crearea grupului. În afară de problemele obișnuite, cum este cea a limbii sacre, a terminologiei speciale, ar mai fi de studiat destule paralele interesante între sociologia limbajului, căruia Humboldt îi este unul dintre fondatori, și sociologia religiei, dar lucrarea de față nu își propune expunerea lor.

2. a) Puterea integratoare a doctrinei

Întrucât ne ocupăm de integrarea grupurilor religioase, de condițiile care o favorizează sau îi împiedică dezvoltarea și de mijloacele de care ea dispune, ne-am putea întreba în ce măsură contribuie la ea diferitele tipuri de expresie religioasă. Experiența religioasă decisivă, care îi împinge să se asocieze pe cei care îi sunt beneficiari, este de obicei, așa cum am văzut, formulată în termenii științei sacre, exprimată în rituri și forme de pietate și aplicată unor puncte de vedere caracteristice (morale) și unor activități practice.

Efecte sociologice similare se pot observa în toate epocile și toate locurile în care se înregistrează o tradiție sacră. Găsim mai întâi grupul unit de recitarea miturilor tribului. Mesajul acesta exprimă și proclamă o nouă experiență a necunoscutului sau a sacralului. Știința sacră poate fi formulată prin declarații individuale (profeție, apoteogme) sau prin predici și opusculi ce capătă valoare de revelații. Se ajunge în felul acesta la unirea celor care își deschid urechile pentru a auzi și inima pentru a primi credința adevărată. Cei care nu răspund sunt excluși. Fie sistematică sau codificată sub formă de dogmă, doctrina este deseori formulată sub influența polemicilor. Această doctrină contribuie la insuflarea primelor elanuri de organizare oficială a mișcării în interiorul grupului deja unificat. Eventuala definire și codificare a unei dogme nu pune capăt discuțiilor, deoarece persistă dorința de a expune conținutul implicit al experienței caracteristice și de a-l apăra împotriva îndoielii care îi amenință pe cei din interior și împotriva atacurilor din partea celor din exterior. Se poate întâmpla ca unele divergențe de opinii, bazate pe diferențe de caracter și de temperament, precum și pe interpretări diferite ale experiențelor de bază, să conducă la formarea unor „școli”, reunite în jurul unor predicatori, exegeți sau teologi eminenți. Ulterior, societatea religioasă își încheie consolidarea unității sale prin formularea unor simboluri ale credinței și crezuri, destinate să exprime și să încurajeze solidaritatea celor ce conduc și inspiră experiențe identice sau similare. În trecut, se poate remarca faptul că termenii de „dogmă” și „crez” și-au pierdut, în lumea modernă, mult din sensul lor original de expresii mai mult sau mai puțin adecvate ale credinței. Cu vremea, standardizarea lor s-a transformat într-o împietrire vulgară, ceea ce explică de ce au constituit ținta anumitor atacuri (cf. cap. V, secț. 10 și urm.). În anumite cercuri, termenul în sine a căpătat o valoare negativă. „Este un dogmatic” reprezintă o formulă eficace pentru a te debarasa de un adversar și de convingerile sale religioase. Aplicații ale dogmei pot fi găsite în Crezul creștin, în *triratna* budistă sau în *Shah 3 dah*-ul mahomedan. Schema evreiască și profesiunea de credință iraniană au scopuri similare.

Anticipând puțin discuția despre influența cultului asupra integrării grupurilor religioase, vom sublinia extraordinara influență a școlilor teologice din anumite regiuni, precum Tapu-tapu-atea din Insulele Societății, Heliopolis din Egipt, Srirangam sau Dakschineshvara din India și Hiei Zan din Japonia. Aceste școli au acționat în sensul dezvoltării doctrinei și a vieții comunității religioase, în general. Cu greu se pot supraestima implicațiile politice ale unei asemenea integrări sociologice. Istoria unor imperii precum cele din Orientul Apropiat, din Mexic și din Japonia constituie un exemplu elocvent. Varietatea de opinii și învățături oferite și discutate de către diferite grupuri reunite în jurul unor conducători și maeștrii plini de autoritate din interiorul unei comunități religioase conduce nu numai la diversificarea dialectică a

gândirii, a teologiei și a filosofiei, dar se dovedește a avea și o importanță covârșitoare în ceea ce privește viața socială. Istoria religiilor aduce numeroase dovezi în sprijinul acestei afirmații. Pitagora și Empedocle, Platon și Plotin, marii maeștrii gnostici, teologii filosofi ca Shankara, R³m³nuja, R³makriÎña în hinduism, N³g³rjuna și Tsong-kha-pa, Bodhidharma și Huineng în budismul chinez, și Dengyo Daishi, K³2b³Daishi, H³nen, Shinran și Nichiren în budismul japonez au exercitat prin învățătura și autoritatea lor o influență foarte mare asupra succesorilor lor și, prin aceștia, asupra tuturor celorlalți coreligionari.

3. b) Puterea integratoare a pietății

În continuare, urmează să examinăm importanța sociologică și implicațiile expresiei culturale și practice ale experienței religioase. În vreme ce activitatea intelectuală poate conduce la diferențierea și chiar la izolarea grupurilor sau chiar a individului în interiorul unei comunități, pietatea, în schimb, formează, integrează și dezvoltă gruparea religioasă. Underhill este cea care a făcut înțeleapta observație că pietatea pune obstacole „egoismului religios și suprimă diferențele sociale și denominaționale.” Actele cultului tind să-i lege și să îi unească pe cei care sunt mișcați de aceeași experiență centrală. Această tendință poate fi observată cu claritate în religiile primitive. Profesorul Malinowski constată „prezența unui element creator în riturile cu caracter religios” și susține că „actele cele mai sacre se desfășoară în cadrul unor reuniuni ; la drept vorbind, atitudinea solemnă a credincioșilor uniți în rugăciune, sacrificiu, implorare sau sub acțiunea harului reprezintă prototipul veritabil al ceremoniei religioase”. El rezumă afirmând că „în societățile primitive, caracterul public al pietății și schimburile dintre credința religioasă și organizarea socială sunt cel puțin la fel de accentuate ca și în cultele superioare”. Este vorba despre simple rituri sau simple ceremonii, care permit integrarea grupului, fie că este cazul unei familii, al unui clan, al unui trib sau al unei națiuni. Așa cum spune autorul unei monografii despre o sectă religioasă modernă, „orice aport al unei doctrine teologice nu va avea probabil același efect pe care îl au riturile lor relativ simple și nu va fi capabil să creeze individului care participă la aceste ritualuri sentimentul realității credinței sale religioase”. Doctorul Pratt a arătat ce influență enormă au tendințele culturale chiar și asupra unui grup atât de raționalist cum este Ârya Sam³j, un grup hindus reformat bine cunoscut. Conform unui eminent filosof și sociolog modern, „cultul are o valoare misterioasă, legată de ceea ce ne este imposibil să raționalizăm pe deplin, acesta fiind motivul pentru care este conservat în forma pe care a avut-o dintotdeauna, la fel ca și condițiile sale sociale”.

Rugăciunea, sacrificiul și ritualul nu servesc numai la exteriorizarea experienței participanților, ci contribuie într-o bună măsură la modelarea și precizarea organizării și spiritului grupului. Underhill a distins trei tipuri de uniune în adorarea comună a bisericii creștine : liniștea mulțimii, actele de adorație îndeplinite de conducătorul religios sau asistenții săi în numele tuturor și, în sfârșit, actele rituale sau liturgice la care participă toată lumea. Numărul ideilor teoretice pe care le posedă un grup al unui popor primitiv este neglijabil. Astfel, triburi ca indienii Picioare-Negre sau Corbii au, după cum se știe, o cosmologie minimală și nici un fel de panteon. De obicei, știința sacră este privită ca singura preocupare și unicul privilegiu al celor care sunt primii responsabili : vrăjitorul, maestrul, preotul. Un minimum de rituri

este celebrat de către întregul grup, care formează un tot, dar acesta își asigură perfectă continuitate tocmai prin intermediul acestor rituri populare. Vom vedea mai departe că în triburile agrare și, în general, în populațiile rurale ale practic tuturor societăților sărăcia cunoștințelor religioase teoretice este asociată în permanență cu interesul și tenacitatea dovedite față de problemele culturale.

Pe măsura dezvoltării unui sistem mai minuios și mai complicat de practici culturale, necesitatea unor experți devenind tot mai simțită, se ajunge la a se rezerva în principiu sau practic un anumit număr de acte culturale și la formarea unui corp de funcționari, care se vor însărcina cu anumite activități liturgice și pe care le vor monopoliza. În felul acesta, se formează încetul cu încetul un sacerdoțiu, care își asumă funcțiile îndeplinite la origine de *pater familias*, de șefi, funcționari sau rege, așa cum a fost cazul în Israel, Egipt, Grecia, Roma, Mexic, China și Japonia. Studiul comparat al rugăciunii și al sacrificiului dovedește că, în pofida prezenței expresiilor personale ale experienței religioase, chiar și în religiile primitive, până la un stadiu ulterior, actele de pietate superioare din punct de vedere individual nu joacă nici un rol în dezvoltarea religiilor. Religiile ebraică, precum și cea babiloniană constituie o dovadă în acest sens. Merită să constatăm faptul că toate concepțiile culturale din fazele importante din viața individului, în mod deosebit la primele nivele ale dezvoltării culturale, insistă numai asupra momentelor care pun individul în relație directă cu grupul. Aceste momente sunt nașterea, pentru familie, pubertatea, pentru majoritate, căsătoria, războiul și vânătoarea, activități ale grupului, și moartea, care înseamnă despărțirea de grup. Nu există nici o activitate din viața omului primitiv care să nu fie marcată prin celebrarea unui rit. „Nu se va insista niciodată îndeajuns asupra faptului că religia este un factor mult mai important în viața profană a popoarelor primitive decât în comunitățile civilizate. La drept vorbind, ea este cel mai important factor. Pătrunde în toate relațiile familiale și sociale, în activitățile cele mai obișnuite și în ocupațiile cotidiene; pe scurt, nu există aspect al vieții indigene care să nu aibă o semnificație religioasă.” Nu este deloc exagerat să concluzionăm că, de fapt, cultul este primul factor de integrare a societății primitive și care îi permite acesteia, mai mult decât oricare alt factor, să își exprime unitatea. Toate aceste afirmații rămân valabile inclusiv la nivele superioare ale dezvoltării culturale. Chiar mai mult decât ideile și doctrinele profesate, cultul privat și cel public au simbolizat unitatea vieții din orașele-stat din vechea lume orientală, Israel, Grecia, Roma, India, China, Mexic, Peru și în alte părți. În cele ce urmează, vom studia mai în profunzime interrelațiile dintre grupurile sociopolitice și grupurile religioase și vom examina cu o oarecare precizie implicațiile sociale ale cultului în marile religii mondiale. Pentru moment însă, este suficient să notăm că importanța acordată astăzi pietății în creștinismul ortodox, în cel romano-catolic și în Biserica anglicană, dar și în budismul Mahāyāna, în hinduism, în parsism, iudaism și anumite ramuri ale mahomedanismului este datorată în parte conștiinței pe care o au aceste religii despre puterea de integrare de care se bucură riturile. Această convingere își găsește expresia cea mai conștientă la toți marii fondatori de religie și în mod deosebit la Confucius, în *Analectele* sale canonice, de fapt, o culegere a dialogurilor sale.

Puterea integratoare a pietății este ilustrată de crearea de organizații, trecătoare sau permanente. Exemple de asemenea formațiuni sunt asociațiile care au drept scop îndeplinirea unor funcții culturale speciale (sepulturi, banchete, jocuri), precum „societățile de mistere” din cadrul popoarelor primitive și Grecia, confreriile de la Roma, breslele, ordinele și societățile din toate religiile mondiale și, în sfârșit, condeferațiile de grupuri, triburi și cetăți legate de un centru. Sărbătorile și pelerinajele

jele sunt ocazii excepționale, deoarece regăsim în ele o corelare strânsă între diferite activități culturale, cum ar fi purificările, îmbăierile, rugăciunile, urările, ofrandele, sacrificiile și procesiunile – fapte la fel de interesante atât pentru istoricul, cât și pentru sociologul religiei. Ne putem imagina cu ușurință ce influență pot avea organizațiile pe care le-am menționat asupra spiritului și a atitudinilor adoratorilor, atunci când aceștia se reunesc pentru îndeplinirea unei funcții speciale, și ce rezultat pot avea asupra religiei în întregul său.

Cu toate acestea, este foarte important să recunoaștem cât este de ambiguă interpretarea formelor religioase, precum și cea a expresiei lor culturale. Observația aceasta este valabilă în special în ceea ce privește aspectul practic și cultural. Din acest punct de vedere, doctrinele sunt salvate de definiții foarte precise, care le cristalizează și le clarifică intențiile și influența. Actele culturale, dimpotrivă, sunt susceptibile de interpretări variate, mult mai extensive și, în felul acesta, deseori pot servi mai multor intenții, fie în mod deliberat, fie accidental. Un excelent exemplu cu privire la complexitatea unei asemenea motivații ne este oferit de un specialist în civilizația pueblo: „La populația zuni, construirea unei case face parte din pregătirile ritualurilor de seceriș; se profită de seceriș pentru a face o importantă distribuie a terenurilor, ceea ce pentru cei bogați constituie o obligație socială și un mijloc de integrare socială” (Bunzel). În întreaga istorie a religiilor pot fi găsite o mulțime de asemenea exemple. Dacă actele culturale pot îmbrăca cu ușurință varii semnificații, noi și poate chiar divergente, diferențele de interpretare pot provoca unele disensiuni. Chestiunea aceasta va trebui analizată pe larg mai târziu.

După cum știm, artele sunt favorizate și cultivate sub egida inspirației religioase. Chiar și creațiile artistice nereligioase, cum ar fi artele decorative, nu vor putea fi invocate decât cu mare dificultate pentru a dovedi că modestele lor începuturi nu au fost la origine, măcar în parte, de inspirație religioasă. Evident, nu vom nega faptul că plăcerea oferită de frumusețe sau jocuri nu este ireductibilă la altceva decât inspirația religioasă, cu toate că arta de dragul artei (*l'art pour l'art*) este o cucerire relativ târzie. Semnificația culturală a epopeei, a dramei, a picturii, a sculpturii, arhitecturii, muzicii și dansului este evidentă în religiile primitive și orientale. Pentru ea însăși, expresia artistică joacă un rol destul de redus. În lumea occidentală, emanciparea artei față de condiția sa originară nu a început decât în Renaștere. Atâta vreme cât creația artistică și-a păstrat scopul original, influența sa integrantă asupra grupurilor religioase a fost incomensurabilă; pentru a ne convinge de acest lucru, este suficient să ne gândim la rolul jucat de drama grecească în interpretarea mistereleor dionysiace, drama șiiită, ilustrare a pasiunii Alidelor, recitarea marilor epoei grecești și hinduse, lirismul chinez, tamil și persan. De asemenea, am putea sublinia efectul construcției artistice și al decorării locurilor de cult în practic toate religiile superioare, precum și importanța pe care a avut-o muzica medievală clasică și cea protestantă în integrarea slujbelor creștine. S-a născut astfel o varietate enormă de organizații special desemnate pentru a favoriza și dezvolta aceste activități ce servesc la îndeplinirea riturilor culturale. Influența pe care au avut-o asupra vieții și culturii religioase a fost foarte mare. Datorită marii lor importanțe sociale, ar trebui să mai semnalăm și instituții minore cu caracter cultural, precum concursurile și jocurile, probele și instituțiile cu drept de azil.

4. Experiența religioasă și atitudinea față de „lume”

Am studiat până aici rolul social al doctrinei și al cultului, ca expresie teoretică și expresie practică ale experienței religioase. Trebuie să analizăm acum atitudinea grupurilor religioase față de lume, în general, și societate, în particular.

Ca stare interioară sau ca experiență subiectivă, religia nu poate acționa asupra realității, atâta vreme cât nu este obiectivată în niște dispoziții, o atmosferă, o atitudine sau o formă concrete. Religia pur personală nu poate reuși să iasă din subiectivism. Pentru a fi înțeleasă și a produce un efect social, trebuie ca gândirea sau emoția să fie exprimată. Nu poate exista comuniune între doi indivizi care sunt subiecți aceleiași experiențe, dacă aceasta nu se traduce prin gest, cuvânt sau acțiune. Numai aceste elemente pot oferi consistență și confirmare sentimentului, gândirii sau acțiunii presupuse a fi similare. Înțelegerea imediată a experienței sufletești a celui alt este un lucru rar și extraordinar. Această înțelegere directă și mutuală nu este de conceput decât între două sau cel mult câteva persoane ce se cunosc în mod intim, dar este dificil ca ea să servească drept bază pentru stabilirea unui schimb și a unei comuniuni mai largi ale experienței religioase. Înțelegerea aceasta determină prin ea însăși dezvoltarea unor atitudini caracteristice. La rândul lor, aceste atitudini se concretizează în gândire și acțiune, așa cum am constatat anterior. Este dificil, dacă nu imposibil, de definit „atitudinea” creștină, mahomedană, budistă și hindusă izvorâtă din experiența autentică a sacralului, așa cum a fost trăită de fondatorii acestor religii, și care a fost ulterior transmisă prin intermediul individualității lor. Tocmai în această „atitudine” poate fi găsit „spiritul” religiei. Ea este cea care a creat, determinat și reglementat aplicarea unor principii, idei, norme și precepte de conduită efectivă. Cu toate că metoda sa speculativă exercită puțină atracție asupra generației noastre, în *Filosofia istoriei* și *Filosofia religiei* Hegel ne-a lăsat descrieri magistrale ale câtorva mari religii istorice, descrieri care merită în continuare să fie citite. Cine nu ar putea fi de acord cu el, atunci când caracterizează religia chineză ca pe o religie a măsurii, religia siriană ca pe o religie a suferinței, religia evreiască drept una a perfecțiunii, religia grecească drept una a frumuseții și religia romană ca una a utilității? Dacă vom examina, de exemplu, atitudinea poporului evreu, rezultat al experiențelor religioase trăite în perioada exilului și puțin de după aceea, vom avea cheia ce ne permite să înțelegem atitudinea evreilor față de viață, societate și univers, fie ea exprimată formal sau nu, conștient sau nu, în gândire sau acțiune. O cercetare de același tip asupra experienței centrale a șintoismului ar facilita înțelegerea atitudinii poporului japonez față de viață, natură, stat și lume. Cu condiția de a putea pătrunde suficient de adânc dincolo de învelișul de obiceiuri și idei, care de fapt nu sunt decât manifestări exterioare, și de a putea dezgoli atitudinea de bază, concepută și întreținută de experiența religioasă decisivă, avantajul exemplelor anterioare este acela de a arăta că diferiții factori de expresie religioasă devin imediat inteligibili, iar opiniile și actele ce păreau divergente și incompatibile se dovedesc a conține o singură motivație centrală.

Religiile pot diferi prin modul în care concep, apreciază și interpretează importanța fraternității, a comuniunii și a societății. În cadrul religiilor superior dezvoltate și introspective, sunt stabilite norme care definesc, în cazul fiecăreia, ideea unei lumi sau a unei societăți care ar fi pătrunse de spiritul lor. Istoricul și sociologul vor avea de studiat dezvoltarea acestor religii în lumina idealurilor lor particulare.

Într-un strălucit studiu, Max Weber a încercat să caracterizeze tipologic diferitele atitudini religioase pe care le-a descoperit în anumite religii mondiale. Având în vedere că societatea este o parte a lumii finite – fiind distinctă de lumea absolutului –, ea participă la caracterul ce îi este atribuit în concepțiile centrale ale diferitelor credințe. Concepția fundamental monistă se poate nuanța în diferite grade de dualism. În religia primitivă, de exemplu, experiența de grup a condus la o împărțire dualistă a lumii vizibile în lumea *tabu*-ului și în lumea a ceea ce a fost numit *noa*, în sacru și în profan. Distincția este esențialmente religioasă, însă are implicații morale. Această împărțire este suficientă pentru a nuanța etalonarea fără rezerve, ceea ce constituie acceptarea lumii așa cum este. La bază, lumea este considerată ca fiind bună și frumoasă, dar anumite rațiuni, explicate de mituri și teologie, restrâng această bunătate, o limitează și o pervertesc. Problema rămâne aceeași și pentru cultele mai dezvoltate.

Lumea epopeilor homerice și vedice este fundamental „bună”, cu toate că unele forțe și tendințe temporale caută în mod constant să îi bulverseze bunătatea. *Geneza* califică rezultatul creației drept „foarte bun”, dar în decursul dezvoltării religiei ebraice apar unele distincții nuanțate, care sunt codificate în *Levitic*.

Spre deosebire de aprecierea optimistă și entuziastă pe care o au anumite religii despre lume, altele, cu un caracter mai diferențiat și mai sofisticat, iau o atitudine hotărât negativă față de lume. Gnosticismul, mandeismul, maniheismul și budismul sunt exemple frapante în acest sens. În cazul acestora, lumea este văzută în cele mai sumbre culori; răul și suferința domnesc nestingherite asupra lumii și nu prezintă nici un simptom de abdicare voluntară. Singura atitudine rezonabilă ce poate fi luată față de o asemenea lume este aceea a unui pesimism lipsit de nuanțe. Teologia și filosofia budiste sunt fondate pe o interpretare specială a conceptului tipic indian de *sa-s³ra*. De asemenea, este interesant de comparat utilizarea cuvântului grecesc *kosmos* în poezia clasică cu cea din neoplatonism și de notat schimbările de sens ale acestui cuvânt de la Plotin, la care își păstrează vechea conotație, până la sensul pe care i-l dau neoplatonicienii târzii.

O a treia concepție despre univers este aceea care păstrează această interpretare negativă din punct de vedere metafizic și moral, fiind în același timp gata să îi adauge anumite nuanțe. Se insistă asupra posibilității de sanctificare, fie totală, fie parțială. În mare, această concepție este reprezentată de teologiile creștină, evreiască și mahomedană. Din acest punct de vedere, religia iraniană prezintă un interes deosebit. Omnipotența lui Ahura Mazda, Domnul Înțelepciunii, este temperată de existența oarecum independentă a răului, dualism ce conferă teologiei acestei credințe o forță dinamică unică în felul său. Dinamismul acesta este exprimat într-un mod plin de viață în filosofia istoriei (cosmologie, eshatologie) și morala iraniană. Conform acestei concepții, universul se înfățișează sub aspectul unui gigantic câmp de luptă. Armatele prezente se înfruntă de pe picior de egalitate; forțele răului sunt înverșunate, viclene și puternice. Ele amenință o dată în plus să cucerească fortăreața adversă, însă triumful final al Binelui este asigurat. În mod obișnuit, se admite faptul că teodiceea iraniană a influențat modul în care evreii, creștinii și mahomedanii au interpretat istoria și lumea. Această influență poate fi descoperită chiar și în filosofiele moderne ale istoriei – la Herder, Kant, Schelling, Baader, Hegel – și la diferiți scriitori creștini din Rusia. Marele istoric von Ranke a rezumat undeva filosofia sa a istoriei în niște termeni care reflectă vechea perspectivă iraniană: „Ormuzd și Ahriman se află într-o luptă perpetuă. Ahriman caută fără încetare să răstoarne ordinea universului, dar nu reușește.”

Determinată și motivată de o experiență religioasă caracteristică, atitudinea față de lume influențează aprecierea omului cu privire la aspectele fundamentale ale existenței omenești și la formele sale de activitate. Weber ne oferă o dată în plus o perspectivă tipologică extrem de clară asupra acestui punct de vedere. De altfel, am putea extinde această perspectivă. Astfel, compararea judecăților religioase ale naturii, făcute de către greci, budiști și hinduși, revelează reacții ce diferă în mod caracteristic. Diferențele în modul de interpretare a naturii sunt ilustrate superb în analiza atitudinii luate în această privință de romano-catolicism, greco-catolicism și anumite tipuri de protestantism. După caz, natura este acceptată cu naivitate așa cum este ea sau disprețuită cu hotărâre, sau este considerată capabilă de a fi sanctificată. Viața sexuală, cu toate problemele sale, primește soluții aflate în acord cu punctul de vedere al experiențelor religioase diferite tipologic. Războiul, fenomen fundamental în cadrul experienței umane, este acceptat cu entuziasm de un anumit număr de religii de un nivel cultural de obicei inferior sau, dimpotrivă, este respins cu violență de unii mari conducători religioși ai umanității. În funcție de anumite condiții, războiul poate fi sancționat de către Dumnezeu, așa cum susțin teologiile iudaică, mahomedană și creștină. Atitudinea față de frumusețe și artă variază de asemenea în mod considerabil, conform principiilor fundamentale ale diferitelor religii. Chiar și în interiorul creștinismului se manifestă din acest punct de vedere o întreagă gamă de opinii. În general, romano-catolicismul, greco-catolicismul și anglicanismul favorizează artele, luteranii le admit cu anumite rezerve, iar calvinismul, cel puțin în stadiul său inițial, le dezaprobă. Cu toții au opinii diferite despre muzică, pictură, teatru și dans. Recent, au fost consacrate mai multe studii strălucite influenței exercitate de concepțiile religioase asupra unui domeniu încă și mai diferit, anume cel economic. Însuși Max Weber a analizat atitudinea iudaismului, hinduismului, parsismului, budismului, confucianismului și taoismului față de muncă, proprietate, comerț, bani și camătă. Opera sa a fost pertinent completată și criticată de Sombart, Troeltsch, Kraus, Tawney, Niebuhr, Hyma și alții, în ceea ce privește denumirile creștine. Ar fi ușor de multiplicat exemplele ce ilustrează motivația religioasă a atitudinilor umane fundamentale. Diferitele culturi se deosebesc chiar și prin ideile lor despre concepte foarte abstracte, în funcție de principiile lor religioase. Pentru a ne convinge, este suficient să efectuăm comparații între diferite culturi și religii cu privire la modul lor de evaluare a timpului.

Se înțelege cu ușurință cât de importantă este contribuția acestor studii pentru sociologie. Atitudinea individului față de societate sub toate formele sale și influența religiei asupra relațiilor și instituțiilor sociale depind în mare parte de spiritul de care sunt pătrunse doctrinele, cultul și organizarea grupului religios. Raporturile dintre oameni într-o societate dată sunt determinate de acest spirit. Instituții precum căsătoria, familia, rudenția și statul sunt concepute în lumina experienței religioase centrale și conform lor se formulează idealul unei societăți. Totodată, acesta nu reprezintă decât un singur aspect al interacțiunii dintre religie și societate, deoarece, așa cum vom vedea, înseși expresiile experienței religioase sunt destinate să sufere influențe și schimbări foarte profunde, datorate forțelor sociale ce acționează din exterior.

5. Ordinea universală și societatea. Morala. Ideal și realitate

Având în vedere că am limitat studiul comparat al concepțiilor religioase despre lume la analiza atitudinilor față de fenomenele sociale, este necesar ca acum să ne ocupăm de dezvoltarea unei întregi serii de idei ce unesc între ele aceste fenomene diferite. Ne referim la concepțiile despre ordinea cosmică. Bine organizat și foarte bogat, sistemul mitologic întâlnit la multe dintre „popoarele primitive” conține de obicei un element normativ ce depășește limitele domeniului pur speculativ. Marea idee a unei ordini universale, cosmice, morale și rituale, la care de acum înainte vom face aluzie în mod frecvent, impune tuturor celor care o recunosc anumite obligații. Regulile de conduită și morală, chiar dacă pot părea incoerente unui spirit modern metodic, sunt expresia unui efort de a înțelege „ordinea” divină, cu scopul de a-i adapta realitatea și de a asigura prin aceasta funcționarea unei ordini de care depind existența și fericirea omenirii sau a unui anumit grup uman.

„Codul etic al oricărei societăți, afirmă Williamson, în magistralul său studiu despre cultura și religia din Oceanul Pacific, formează o parte a sistemului său normativ și prin el se exprimă ansamblul legilor juridice, practice, estetice etc., legi prin care este reglementat comportamentul individului. Tot acest corp de legi este integrat într-un sistem unitar și nici unul dintre aspectele sale, nici un grup izolat de norme... nu poate fi considerat ca fiind independent de întregul sistem.”

Societatea antică abundă în obiceiuri și legi. Legea (*lex*) ajunge să fie formulată urmând obiceiul (*mos*) și dreptul (*jus*). „Themis reprezenta ordinea lumii dorită de zei: ea ajungea deci o forță constrângătoare. Personifica de fapt conștiința colectivă, sancțiunea socială, imperativul social, mai întâi difuz, vag, rudimentar, dar care mai târziu s-a cristalizat în convenții și obiceiuri stricte, pentru a apărea în cele din urmă în *polis* sub forma legii și a justiției” (Robson). Distincția netă între legea civilă și legea penală nu a apărut decât într-un stadiu tardiv. Pe măsura progresului civilizației, idealul de viață și de conduită își găsește promulgarea. El permite, numai cu puține excepții, păstrarea caracteristicilor concepțiilor religioase de bază (concepții mitologice sau teologice). Această tendință este ilustrată de legile hinduse ale lui Manu, sistemul juridic din *Pentateuh*, din *Coran*, legea lui Zoroastru, codul lui Confucius. În aceste documente, abia dacă poate fi făcută o distincție între codul religios și codul juridic. „La drept vorbind, legea era un aspect al religiei” (Robson).

La popoarele primitive și în țările orientale, întorcându-ne în vremuri imemorabile, găsim o literatură sapiențială sub formă de proverbe, în cadrul căreia sunt amestecate norme de conduită și reflecții. O analiză recentă a literaturii sapiențiale ebraice (Harry Ranston) distinge în aceasta două aspecte: primul se referă la „subiecte de filosofie practică și morală”. Conform autorului, aceste subiecte expun înțelepciunea populară a experienței și conțin maxime referitoare la conduită. Cealaltă serie tratează probleme ale vieții morale și religioase, sub formă de filosofie speculativă. Acest grup este reprezentat de *Cartea lui Iov* și de *Proverbe*. Înțelepciunea străveche a poporului s-a exprimat în diferite civilizații sub o multitudine de forme: ghicitori, proverbe, aforisme, anecdote etc. Având în vedere că această știință este aproape totdeauna izvorâtă puțin câte puțin din experiența practică a vieții, ea servește drept adaos eficient al speculației pur teoretice și contribuie în același timp la dezvoltarea gândirii teologice și filosofice și la organizarea societății.

Pe măsură ce doctrina progresează, morala se detașează din ce în ce mai mult de lege și obicei. Dar chiar și acolo unde apare un sistem etic independent, originea, motivația și formarea ideilor sale morale decurg dintr-o experiență religioasă hotărâtoare. Pratt distinge ca semne caracteristice ale tuturor religiilor cunoscute în istorie atitudinea față de „Stăpânul care conduce destinele” și un „sistem de învățături cu privire la conduita în viață”. El le consideră pe amândouă ca fiind „corelative”, dar practic imposibil de distins una de alta. Abia în stadii superioare și în circumstanțe deosebite se dezvoltă sisteme filosofice morale. Din acest punct de vedere, filosofia greacă este probabil cel mai remarcabil exemplu. Din nefericire, interesul pe care savanții l-au arătat față de istoria moralei s-a concentrat până în prezent aproape în exclusivitate asupra genezei idealului în Vechiul Testament și asupra moralei grecești, creștine și a Occidentului modern. S-a insistat în mod deosebit asupra aspectului lor teoretic. Dar grație interesului tot mai mare acordat civilizațiilor primitive, astăzi avem la dispoziție o nouă documentație. Cu toate acestea, ne lipsesc încă studii exhaustive despre evoluția și tipurile diferitelor concepții morale. Mai avem încă multe de aflat cu privire la gradul în care experiența religioasă se reflectă în ideile despre morală, cu privire la incidențele sociale ale acestor idei, la influența lor asupra concepțiilor caracteristice despre societate și organizarea sa, și cu privire la realitatea imperativelor impuse de către religie.

Este de datoria atât a sociologului cât și a istoricului de a fi preocupați de relațiile complexe dintre ideal și real. Încercarea de a interpreta natura și evoluția grupurilor religioase va trebui făcută având în atenție această preocupare. Înțelegerea relațiilor care există în realitate între acești doi factori a fost deformată de două doctrine înșelătoare, ele cauzând aceleași erori și în istorie. Prima doctrină constă într-o spiritualizare excesivă a istoriei: ea neglijează efectele cauzate de realitatea brutală asupra ideilor și a conduitelor, exagerează importanța acestor idei și consideră sinteze magnifice drept fapte reale. Cealaltă doctrină constă într-un materialism superficial ce reduce teoriile la o consecință, la o simplă resultantă a condițiilor „materiale”. Ea golește idealul de orice valoare proprie și de orice eficiență (exemplu: conceptul de „ideologie” în terminologia marxistă). O obligație imperativă a sociologului religiei o reprezintă aceea de a se elibera de mirajul cauzat de aceste două puncte de vedere.

PARTEA A DOUA

Religie și societate

CAPITOLUL IV

Religie și societate.

I. Religia și grupurile naturale

Toate civilizațiile cunoscute în istorie au fost create de societăți care, la rândul lor, au fost integrate și organizate de activitatea lor civilizatoare într-o asemenea măsură, încât nici cultura și nici societatea nu pot fi considerate drept entități suficiente lor înseși. Sarcina istoricului, atunci când studiază și interpretează evoluția civilizației umane, este ușurată de o cercetare metodică, efectuată numai asupra caracterului unei civilizații și structurii societății sale într-o perioadă dată și pe o arie bine determinată. Grație acestei metode, se poate ajunge la cunoașterea trăsăturilor individuale ce caracterizează un grup istoric dat și, în același timp, la familiarizarea cu elementele constitutive comune tuturor societăților. O societate istorică precum cea a imperiului incaș, a regatului Egiptului, monarhia ebraică din Vechiul Testament, societatea Evului Mediu occidental, cea a Renașterii sau din secolul XVIII din Occident apare ca o aglomerare de grupuri și instituții și formează, în același timp, un tot unitar. Cu cât privim mai îndeaproape o formă socială de o întindere atât de vastă, cu atât vom înțelege mai bine caracterul său complex și compozit, chiar și atunci când este vorba despre o societate în aparență simplă. Orice societate conține un număr infinit de grupuri, efemere sau permanente, inconsistente sau organizate, omogene sau eterogene, mari sau mici. Ele au origini, structuri și scopuri diferite. Unele își găsesc unitatea în legăturile „naturale de rudenie”, altele sunt asociații libere sau organizate, ce cuprind indivizi pe care îi apropie o experiență comună, cu sau fără accentuarea deosebită asupra scopurilor și idealurilor lor comune. Chiar și cei mai înverșunați sceptici sunt forțați să admită existența unităților sau a grupurilor sociale a căror origine este datorată unei experiențe *religioase* și a căror conduită este întemeiată pe aceasta. Coeziunea unui grup este deseori sporită și întărită, uneori chiar provocată de impulsurile provenite din experiențele religioase și dictate de acestea. De altfel, evoluția conceptelor, a instituțiilor și riturilor religiei depinde de necesitățile, dorințele și ideile grupurilor religioase. Autorul unei lucrări interesante, publicată recent, despre un subiect apropiat de al nostru afirmă că „religia mai mult reflectă decât dictează raporturile sociale” (H.J. Hogbin). Această „reflectare” nu exclude totuși posibilitatea de „a dicta” raporturile sociale. Cu toate că ceremoniile religioase și conceptele mitologice prezintă deseori trăsături explicabile prin caracterul unei unități etnice sau politice (familie, națiune, stat) *noi* și creatoare, experiența religioasă a personalităților charismatice și a discipolilor acestora a „dictat” în mai multe rânduri, de-a lungul istoriei, schimbări profunde în tipurile existente și uneori chiar a pus bazele unor noi tipuri de grupări sociale.

Antropologia fizică și culturală, precum și sociologia ne-au revelat evoluția istorică, natura și diversitatea grupurilor ce alcătuiesc societatea. O împărțire semni-

ficativă, recunoscută de toți, este aceea care face distincția între grupurile religioase „naturale” și grupurile „fondate”. „Orice ființă umană, spune un specialist al religiei semiților, W. Robertson Smith, devine un membru a ceea ce numim o societate naturală fără nici o alegere din partea sa, ci pur și simplu prin naștere și educație” și rămâne membru al acestei societăți. Chiar dacă ajunge să renunțe la legăturile naturale, cum ar fi legăturile tată-fiu, frate-soră, va rămâne în mod virtual prizonierul acestor legături. Cu toate acestea, într-o societate evoluată, la un nivel primitiv sau mai avansat, individul își poate crea în mod voluntar sau se poate alătura unei confrerii ce îi pretinde mai multă sau mai puțină fidelitate. Aceste două fidelități, una față de grupul natural și cealaltă față de grupul creat, pot fi compatibile sau, dimpotrivă, se pot exclude una pe cealaltă, așa cum se întâmplă în mod frecvent atunci când motivele care determină adeziunea la noul grup sunt de ordin religios.

1. Identitatea grupării naturale și a grupării religioase

Orice societate este formată dintr-o varietate de unități mai mult sau mai puțin importante. Unele dintre acestea sunt „naturale”, adică sunt alcătuite din membri uniți prin sânge sau căsătorie. Relațiile membrilor în interiorul familiei, clanului sau tribului sunt determinate de factorul fiziologic sau biologic. Oricare ar fi forța acestei legături, ea îi apare sociologului ca o bază „minimă”, căreia diferite activități îi pot adăuga o nouă forță și o nouă coeziune. Chiar în stadiile primitive ale civilizației, membrii unui grup natural se găsesc reuiniți mai strâns de alte activități și interese, cum ar fi căutarea hranei, construirea unor adăposturi, fabricarea uneltelor, a instrumentelor și a armelor, și acțiuni ca vânătoarea sau războiul. Prea puțin contează în acest caz dacă persoanele sunt cu adevărat „înrudite” sau dacă se consideră sau sunt considerate în felul acesta. Printre legăturile suplimentare care contribuie la creșterea coeziunii grupului natural, există una care prezintă pentru noi un interes deosebit, anume legătura religiei. Atitudinea religioasă a unui grup natural este determinată de doi factori : 1. o experiență personală caracteristică, mai mult sau mai puțin clar exprimată (colectivă sau individuală), a necunoscutului sau a sacralului, și 2. influența tradiției.

Primul factor este un dat fundamental, pe care cu greu îl putem „explica” și pe care, cu siguranță, nu îl putem reduce la influențele sau la reflectările mediului, climatului sau ale altor condiții exterioare. Întrebarea de ce există atâta varietate și eterogenitate în experiența religioasă a rămas până acum fără răspuns și probabil că așa va rămâne mereu.

Al doilea factor este mai puțin constant decât primul. Deși relativ tenace, chiar și la nivelul culturii primitive, tradiția religioasă face obiectul schimbărilor și evoluției. Ambii factori determină atitudinea religioasă atât din punct de vedere psihologic, cât și în ceea ce privește formele pe care le creează experiența religioasă caracteristică trăită de membrii săi. Membrii unei aceleiași familii povestesc cu toții aceleași mituri, celebrează aceleași rituri simple sau complicate și respectă cu toții opiniile și îndrumarea aceluiași interpret al divinității și păstrător al tradiției. Cu alte cuvinte, cultul, cu tot ceea ce implică el, nu este numai o legătură suplimentară, ci, foarte probabil, este cea mai puternică, chiar dacă nu este de natură psihologică sau biologică. Nu ne vom ocupa aici de relațiile dintre interesele materiale și spirituale și

activitățile umane. Este suficient să spunem că religia, conceptele și riturile religioase conferă o forță enormă și poate decisivă coeziunii unui grup natural. Grupul de rudenie, în calitate de unitate socială și economică, a făcut obiectul altor studii. Nu vom reține aici decât aspectul său religios.

Nu este greu de găsit exemple de tipul grupului definit de noi prin cuvântul „identic”, deoarece în cadrul acestuia legăturile culturale sunt aceleași cu legăturile naturale.

În Roma antică, larii familiei sau *gens* își invitau membrii la un cult comun. Numim grup exclusiv identic grupul al cărui obiect de cult și ale cărui forme particulare de adorație îi sunt rezervate acestuia (familie, clan) în mod exclusiv și nu sunt împărtășite de alte unități înrudite sau aliante (altă familie din același clan, alt clan din același trib etc.). Miturile religioase, fetișurile sacre, procesiunile și asociațiile pot fi comune membrilor a două triburi : tribul A și tribul B sunt unități culturale, dar nu sunt exclusive unul față de celălalt. Pe de altă parte, este posibil ca un trib să fie divizat într-un anumit număr de grupuri, fiecare având riturile sale religioase ; acolo unde această divizare nu mai corespunde limitelor tribului, ea este reglementată de un principiu diferit și obediența religioasă față de un șef are un caracter spontan. Putem numi atunci acest al doilea tip de prietenie grup *specific religios*.

Genul acesta de grup este reprezentat printr-un cult special în interiorul unei unități sociale sau politice care își depășește limitele (trib sau națiune) sau printr-o religie practică de fideli de proveniență etnică sau politică disparată. Religiile universale reprezintă prin excelență exemple de asemenea grupuri : ele cuprind triburi sau națiuni diferite. Mai târziu, vom vorbi pe larg despre acest tip de grup integrat exclusiv din motive religioase (cap. V). Pentru moment, ne vom ocupa numai de grupurile naturale și religioase în același timp. Este motivul pentru care vom împărți acest tip de unitate socială în trei subdiviziuni : grupurile bazate pe rudenie, grupurile locale, care, înrudite sau nu, nu pot fi tratate în nici un caz în această parte a lucrării ; în sfârșit, asociațiile fondate pe afinitatea naturală (aceeași vârstă, același sex etc.). Vom examina ulterior asociațiile cu scop specific, în momentul în care vom studia modul în care stratificarea socială rezultă din diferențierea datorată profesiei, proprietății și clasei sociale (cap. VI).

Ar fi o eroare să pretindem că clasificarea de mai sus, în grupuri naturale și grupuri specific religioase, reprezintă o evoluție cronologică, cu toate că, în sens larg, religiile universale nu apar decât târziu în istorie. Grupuri specific religioase găsim inclusiv în societățile primitive. În același timp, ceea ce întâlnim la nivelele cel mai puțin avansate ale societății nu este grupul „laic”, ci mai degrabă un grup care identifică legăturile religioase și legăturile seculare. Spre exemplu, la greci, romani, evrei, celti, egipteni, persani, indieni, chinezi, japonezi și la vechile civilizații precolumbiene, familia este o unitate în același timp culturală și socială. Cetățile din Grecia, Asia, vechea Americă și China erau de asemenea unități socio-culturale. Națiunile în cadrul cărora supunerea față de religie și supunerea față de ordinea politică au coincis sunt evreii, egiptenii, babilonienii, asirienii, hittiti, persanii, grecii, romanii, chinezii, japonezii, mexicanii și peruvienii. Toate aceste națiuni au evoluat conform unui proces de integrare, plecând de la cele mai mici unități tribale sau locale, pentru a ajunge la un „Stat” (*Reich*). În mai toate cazurile, această evoluție a antrenat în același timp o transformare a structurii sociale originare, transformare căreia îi corespunde o evoluție religioasă. Vom studia interrelația dintre acești doi factori în capitolul VII.

2. Cult și familie

Antropologia modernă consideră familia drept cea mai mică unitate socială. Conform lui Lowie, „suntem în măsură să concluzionăm că, spre deosebire de orice altă formă de organizare socială, familia, luată individual, este o unitate socială omniprezentă”. Ipoteza raționalistă, care presupune existența individului izolat, ipoteză care altădată a jucat un rol important în filosofia socială și politică, este astăzi abandonată. Studiul preliminar care ne-a condus la constatarea că individualismul era opus colectivismului, în evoluția istorică a religiei, ne-a permis să concluzionăm că societatea primitivă era organizată în mare parte pe baze colectiviste. Deoarece antropologia are privilegiul de a explora relațiile dintre diferitele principii care determină organizarea societăților, de a clasifica grupurile într-o ordine ierarhică și de a studia interrelațiile acestora, ne vom mărgini să examinăm principalele unități sociale în conexiunile lor cu religia. Va trebui să lăsăm de o parte problemele mai complexe, precum aceea de a determina dacă un clan este rezultatul divizării unei unități mai vaste sau dacă aceasta din urmă reprezintă unirea a mai multe clanuri, sau problema de a ști ce a apărut mai întâi, organizarea bilaterală sau organizarea unilaterală.

Chiar și nivelul presupus a fi cel mai de jos al civilizației poate să prezinte mai mult decât un singur tip de familie. Tipurile nu variază numai în funcție de bazele economice, ci și în funcție de locul acordat copilului și de modul de a concepe genealogia (maternă, paternă, în raport cu un unchi sau o mătușă) și, ca să utilizăm terminologia lui Linton, conform metodei de a concepe raporturile conjugale sau consangvine, precum și de modul de a le calcula. Familia lărgită (*Grossfamilie*) este cunoscută în China, Japonia, India, Israel și la popoarele indo-europene, în mod deosebit la slavi (*zadruga*). Cel mai simplu tip de familie rămâne totuși acela care nu conține decât mama, tatăl și copiii. Această unitate se regăsește de-a lungul întregii istorii umane și formează inclusiv în zilele noastre baza societății moderne. Iată de ce se cuvine să examinăm cu atenție relațiile existente între familie și religie.

Există unele trăsături comune tuturor familiilor unui grup cultural și religios dat, însă altele nu se întâlnesc decât în cazul anumitor familii. Pentru a analiza aceste trăsături, trebuie să examinăm importanța atribuită relațiilor fundamentale dintre membrii familiei, precum situația religioasă a acestor membri (tată, mamă, frate, soră, copil adoptiv etc.) față de cult.

Începând abia din a doua jumătate a secolului XIX, s-au dezvoltat studiile sociale și s-a adunat o documentație din ce în ce mai bogată referitoare la religia familiei; aceasta fiind opera antropologilor, a istoricilor, sociologilor și a filologilor. Rolul predominant acordat familiei în istoria evreilor, rol pus în lumină de tradiția patriarhilor, a atras atenția savanților, care și-au propus să studieze din același punct de vedere și viața celorlalte popoare semitice. Cultul familiei la greci presupunea că afilierea la familie și la *demos* era singura care determină îndatoririle religioase ale cetățeanului atic; și, în ceea ce privește Roma, studii strălucite au arătat cu ce grad de precizie juridică era stabilită această situație. S-au cunoscut astfel organizările familiale din China, Egipt, India, Iran, Mexic și Peru, iar studiile tipologice despre unitățile socio-religioase din societatea primitivă au prilejuit numeroase controverse și discuții. S-au conceput teorii antropologice privind cultul familial, considerat drept realizarea ultimă a evoluției religioase. Unii priveau „manismul” drept adevărata sursă a religiei. Aceste teorii sunt exagerate, dar astăzi s-a stabilit clar că, în istoria universală a religiei, cea mai elementară unitate socială este și unitatea fundamentală.

Mai mult decât oricare alt grup, familia își găsește integrarea în comunitatea cultului. Cu toate că ritul și cultul sunt două lucruri strâns înrudite, așa cum sunt cultul și teologia în stadiile superioare, rămâne totuși adevărat faptul că celebrarea aceluiași rituri, oricât de simple ar fi ele, este mai eficientă și mai importantă decât convingerile și credințele comune. Lucrul acesta poate fi ilustrat de faptul că, chiar și la popoarele care practicau cultul conștient al strămoșilor, ideile despre supraviețuirea și destinul defuncțiilor rămân foarte vagi ; aceasta este și situația din vechiul Israel, din Grecia, de la Roma, din China, Japonia și din religiile popoarelor primitive. Din acest punct de vedere, societatea africană ne oferă un exemplu revelator : conform lui Herskovits, cultul strămoșilor trebuie privit ca punctul focal al organizării sociale din Dahomey. Inaugurarea unui nou stabiliment (clan) este caracterizată prin instalarea cultului strămoșilor. Toate actele rituale conexe acestui tip de cult sunt reglementate și observate cu cea mai mare grijă. „Prima îndatorire a unui șef de familie, aflăm în această monografie, era îndeplinirea în mod regulat și cu scrupulozitate a sacrificiilor către strămoși.” În general, este foarte probabil să fi existat un contrast între practicile de înmormântare, chiar și la triburile cele mai înapoiate, și fragilitatea credințelor legate de acestea ; de exemplu, găsim o dovadă în rolul jucat de locul de înmormântare în istoria patriarhilor din Vechiul Testament.

Cultul familiei poate fi caracterizat prin modurile diferite în care sunt îndeplinite funcțiile regulate și naturale, cum ar fi mâncatul (termenul *ekapakena vasatam*, „comunitatea celor care pregătesc mâncarea împreună”, este expresia obișnuită prin care hindușii desemnează familia), contractarea legăturilor conjugale (de remarcat asociațiile din religia romană care se referă la „genii”), joaca, munca, sau prin executarea unor acte specific religioase. Libația, care este legată de mesele obișnuite, este o ilustrare a primelor demersuri citate mai sus, în vreme ce mesele ceremoniale, rezervate unui cult special, tămâierea, sacrificiul și rugăciunea sunt o ilustrare a celor din urmă. Însă linia de demarcație între acestea nu este clară. Actele de cult înseși au loc fie în mod regulat (în fiecare zi, lună, an), fie în mod spontan, cu ocazia unor evenimente importante din viața grupului sau a individului. Cele mai obișnuite ceremonii religioase în familie sunt cele care se prezintă sub formă de ofrande, rugăciuni, invocări, fie individuale, fie colective, îndeplinite de toți membrii familiei. De obicei, tatăl sau mama îndeplinesc funcția de șefi. În familia egipteană, conform lui Erman, viața de familie este centrată pe mamă și nu pe tată, deoarece ea este „cea care conduce casa”, „ține focul în vatră”. Uneori, în numele grupului acționează *pater familias* sau un funcționar. În Iran, tatăl dar și șeful neamului, al tribului sau al țării aduce sacrificii lui Mithra, protectorul vieții întregului grup. Sacerdoțul domestic al triburilor germane este rezervat tatălui. În familia greacă, tot tatăl era protectorul și reprezentantul natural al familiei în fața oamenilor și a zeilor ; el trebuie să asigure cultul divinităților casnice, să vegheze la conservarea obiceiurilor speciale ale familiei și la învățarea acestora de către fiii săi. Patriarhul evreu era, ca să spunem așa, Baal-ul casei sale. Conform fericitei formule a lui Pedersen, acest titlu determina „o comunitate psihică, a cărui emblemă era”, ceea ce este adevărat pentru marea majoritate a culturilor. „Respectul de care se bucura șeful familiei se datora mai puțin înțelepciunii și forței sale superioare, cât rolului sacerdotal pe care îl juca în cadrul familiei. Autoritatea sa nelimitată avea un fundament spiritual. Familia era o societate a cărei legătură era comunitatea practicilor religioase.” Mai târziu, vom studia în detaliu tipologia autorității religioase și modul de repartizare a funcțiilor în grupul religios. Este suficient acum să menționăm ideea conform căreia cultul familial nu era localizat în mod necesar în casă. Cultul triburilor și al

populațiilor din Africa și nord-estul Asiei nu este limitat la nici un loc special, ci, așa cum corect a remarcat Lowie, familia tinde să-și piardă caracterul de unitate socială, atunci când membrii săi nu se mai învecinează între ei. După Lowie, membrul vagabond mai aparține familiei din punct de vedere biologic, dar nu și din punct de vedere social. În sedentarism, pământul, proprietatea sau casa, în special vatra, pragul, cămara, bucatăria, nișele sau alte puncte din casă ori dependențele sale sunt centrele obișnuite ale devoțiunii familiale, în același timp cu hornurile, căminele, „capelele” particulare etc. Prezența divinității este indicată prin simboluri (statui, imagini, embleme) rudimentare sau chiar rafinate (divinități chineze, penaii la Roma, geniile, larii, icoana rusească). În China, se celebrează ceremonii specifice în onoarea lui Tsao-wang, divinitate a vetrei foarte populară la taoiști, al cărei rol este similar cu cel al divinității locuitorilor orașelor. „Toți locuitorii din casa hindusă, bărbați și femei, spune Jolly, trebuie să asiste la *puja* cotidiană, celebrată de preotul ereditar al familiei, și să aducă omagii imaginii pietrei sau metalului zeului tutelar al casei.” Acel *lar familiaris* al romanilor „constituia centrul sentimental al tuturor fazelor vieții de familie; la toate aniversările din familie, i se aduceau ofrande de coroane, tămâie și vin. Larul reprezenta conceptul primitiv al vetrei și era imaginea ideală în jurul căreia se grupau toate reuniunile familiei.” (Samter). În fața larilor avea loc îmbrăcarea togii, iar aceasta era însoțită de ofrande aduse zeilor.

Dacă examinăm conceptele teoretice ale religiei familiale, vom constata că teologiile polineziene, africane, hinduse, chineze și toate teologiile indo-europene prezintă o mulțime de divinități ce răspund de prosperitatea grupurilor domestice. Întâlnim în cadrul acestora concepte similare celor de spirite, îngeri, patroni tutelari ai nivelelor culturale și religioase superioare ale marilor religii monoteiste. Panteonul familial conține atât elemente masculine, cât și feminine. Uneori, este dificil de determinat dacă o divinitate domestică trebuie să fie considerată drept o personificare a *mana* sau a „destinului” membrilor săi, sau dacă este funcția unei divinități mai vechi, care a fost divizată și acaparată de grupul ce locuiește casa.

Nașterile, căsătoriile, decesele au loc în colibă sau în casa familială. Nu ar fi o eroare așadar să tratăm aici raporturile dintre evenimentele importante și specifice ale vieții de familie și religie. Cultura noastră modernă înțelege nașterea, pubertatea, căsătoria și moartea mai întâi ca momente ale vieții individuale, însă antropologii au descoperit că în societatea primitivă acestea priveau grupul din care individul făcea parte într-un mod inseparabil. Mai mult, civilizația noastră crede în mod obișnuit că, cel puțin în sensul restrâns al cuvântului, familia este o unitate de ființe ce trăiesc împreună, dar în societatea primitivă căsătoria nu implică în mod necesar viața în comun; tatăl poate să nu fie decât un vizitator temporar. În triburile din Gran Chaco, copiii trăiesc o jumătate de an cu tatăl lor, și cealaltă jumătate cu mama. Termenul de „familie” capătă deci un sens mai larg, incluzând grupuri patrilineare și matrilineare. Nașterea unui copil este un eveniment care interesează întregul grup; aceasta este salutăată prin complicate ceremonii comunitare, în cursul cărora copilul primește un nume în mod oficial.

Referitor la importanța acordată atribuirii unui nume, cu tot ceea ce implică acest lucru, s-a adunat o vastă documentație. Conform unei excelente autorități în materie (Groenbech), în țările nordice, copilul nu se naștea cu adevărat decât în cursul ceremoniei de acordare a numelui. Cu alte cuvinte, părinții îi insuflau viață o dată cu atribuirea numelui; atribuirea acestui nume, ce conținea sufletul, era însoțită de un cadou destinat să „lege (*festmachen*) numele de copil și să îi dea forța de a vitaliza noul membru al grupului”.

În mod obișnuit, sarcina și nașterea sunt însoțite de ceremonii complicate. Pentru întâmpinarea noului născut se iau precauții nu numai în comunitatea în care va trebui să trăiască, ci și în întreaga unitate culturală. Zeii grupului vor fi și zeii săi, iar el va fi responsabil de cultul acestora. „Sacramentele popoarelor simple” (Marett) cuprind ceremonii similare botezului. Al doilea pas important în viața individului, inițierea în toate drepturile adultului, are loc la pubertate. O dată în plus, băieții și fetele participă la ceremonii nu atât ca indivizi, ci în calitate de membri ai grupului. Această inițiere cuprinde introducerea solemnă în știința ezoterică (mit, doctrină) și în tradițiile rituale ale grupului, motiv pentru care ea are o valoare religioasă de prim ordin. Practic, în toate religiile, acceptarea inițiaților este marcată de o solemnitate specială. În altă parte, vom studia în detaliu acest tip de instituție religioasă și vom căuta să determinăm dacă există instituții similare și în religiile mai evolute.

După pubertate, principalul eveniment din viața individului și a grupului este căsătoria. Inutil să mai insistăm aici asupra varietății tipurilor de căsătorie: polian-drice, poligame, levirat, căsătorie între frate și soră etc. Acest aspect al vieții din societatea primitivă este caracterizat prin clasificări complicate și reglementări minuțioase (endogamie etc.). Ceea ce ne interesează în mod deosebit este endogamia: indiferent de originea sa, aceasta a determinat obiceiuri precise și este regăsită în tipuri foarte diferite de civilizații (parși în India, evrei și catolici în Statele Unite). Multe „popoare simple” celebrează taina căsătoriei prin rituri religioase complicate. Conceptul de „căsătorie sacră” (*hieros gamos*) a zeilor, așa cum exista în religiile Orientului antic, ale Greciei și Japoniei, este un exemplu de noțiune destul de veche despre consacrarea unui fapt fizic, transportat într-un stadiu religios mai evoluat.

Nu numai căsătoria, dar și celibatul poate îmbrăca o semnificație și poate primi o sancțiune și o motivație religioase. Inițierea în celibat este marcată la azteci, evrei, mahomedani, manihei și budiști de jurăminte solemne de renunțare. Față de continență, grupurile au reacții foarte diferite. Unele au oroare de continență și o consideră o impietate, deoarece privează strămoșul de o posteritate ce ar continua să îl adore. Membrii acestor grupuri au convingerea că asemenea devieri atrag nenorociri asupra grupului.

Mister al misterelor, moartea prilejuiește, așa cum este de așteptat, numeroase speculații teoretice, miturile, precum și rituri magice și religioase de tot felul. Din punct de vedere social, principalul său efect este acela de a-l îndepărta pe individ din grup și de a priva familia de unul dintre membri sau chiar de șeful său. Ceremoniile desfășurate în jurul defunctului au drept scop curățarea murdăriei sau evitarea altor efecte periculoase și intrarea în grațiile divinității, în vederea obținerii bunăvoinței spiritului celui mort. „Indianul nu fuge de nimic altceva ca de demoni, pentru el aceștia fiind adevăratele cauze ale bolilor, cât și de contactul cu moartea, care, într-un anume sens, îi personifică” (Karsten). Adunarea oamenilor în doliu în jurul muribundului se bucură de perfecta sa integrare prin celebrarea „ultimelor rituri”. Indienii din California meridională îndeplinesc ceremonii funebre deosebit de complicate. Nu de puține ori, în anumite societăți, se întâmplă să găsim muribundul total izolat.

Grija cu care este tratată moartea, cu întregul șir de ceremonii, arată limpede ce teamă teribilă provoacă și influența pe care o are asupra vieții grupului. Riturile ebraice, grecești, etrusce, persane, egiptene, ale budismului Mah³y³na și ale creștinilor reprezintă tot atâtea exemple ce ilustrează clar această atitudine. Mortul ori este considerat plecat, și atunci, printr-o serie de rituri, se caută o protecție în fața eventualei sale reîntoarceri și în fața bulversărilor pe care le-ar provoca în noul echilibru al grupului supraviețuitor, ori continuă să facă parte din grup, chiar și după

moarte, caz în care este foarte venerat, deși invizibil. Acesta este motivul pentru care cultul strămoșilor este atât de important în viața mării majorității familiilor peruvieni, chineze, japoneze, indiene și romane, a căror integritate este asigurată de onorurile cu care își înconjoară descendenții. Conform lui Ruth Bunzel, în cazul indienilor zuni din sud-vest, fundamentul tuturor activităților culturale este cultul strămoșilor, la care participă toată lumea, „fără deosebire de vârstă sau sex, și fără a ține cont de afilierea la alte culte”. Un clan tanala conține două secțiuni, în egală măsură de „reale”, cea a viilor și cea a morților. Un sat tipic din China posedă o casă veche pentru strămoșii din toate neamurile, două mai moderne pentru cele două „jumătăți”, câteva mai mici și, în fine, mici celule în fiecare fermă. Se spune despre chinezii moderni că se îndoiesc că creștinii ar avea strămoși, din moment ce nu-i adoră. Toate evenimentele de importanță primordială pentru viața familială sunt marcate de solemnități adecvate, celebrate în onoarea părinților. Aceștia sunt reprezentați prin statui, imagini sau picturi. Prin prezența lor, strămoșii binecuvântează toate funcțiunile religioase importante din casă. „De la primul strămoș și până la ultima generație, familia forma o unitate”, și esențialul este ca legătura să nu fie pierdută. „Chiar dacă nu este specifică doar Japoniei și este întâlnită la toate popoarele ce prezintă structuri de clan, adorarea strămoșilor atinge în această țară o feroare remarcabilă, deoarece japonezii au un simț profund al unității familiale; iar șintoismul, credința cea mai japoneză prin însăși esența sa, s-a dezvoltat începând din perioada în care adorarea strămoșilor a devenit un fenomen vital, de o forță primordială” (James Thayer Addison).

Ca unitate culturală, în afară de membrii înrudiți, familia mai cuprinde sclavi și servitori, precum și persoane aflate în trecere, străini sau invitați. Străinul, primit ca oaspete, își asumă în mod tacit drepturile și îndatoririle culturale ale casei. De altfel, în treacăt fie spus, lucrul acesta se aplică instituției permanente a frăției de sânge. Sclavii greci, romani și iranieni îmbrățișau cultul zeilor stăpînitorilor lor; în vechiul Israel, servitorii îl adorau pe Dumnezeu împreună cu patriarhii. Robul evreu era un adevărat membru al familiei. Era circumcis și respecta Paștele. Era admis în cultul familial. Se ruga la zeii stăpînului său (Gen. 17, 12). Căminul era un adevărat azil pentru toți cei care se refugiau acolo. Reguli detaliate prescriu atitudinea grupului față de străin atât în societatea primitivă, cât și în religiile superioare nomistice, cum ar fi iudaismul și parsismul recent.

În fine, trebuie notat că rolul familiei nu se reduce la bucuria unei înțelegeri, asistențe sau protecții reciproce. Această unitate are și o importanță socio-economică considerabilă. Deseori, familia forma o „conomie fondată pe religie” (cf. revenirea acestui rol în sectele creștine ale moravianilor, ale amish-ilor, duhoborilor etc.). Anumite ocupații și meserii, deseori ereditare, erau exersate sau chiar monopolizate de anumite familii, fenomen cu care ne vom reîntâlni mai târziu, când vom studia influența diferențierii sociale asupra organizării religioase (cap. VI).

În civilizația occidentală modernă, procesul continuu de secularizare, care a creat în mod gradat o ruptură între funcția religioasă și corpul social tradițional, a privat în bună măsură familia de caracterul său de unitate culturală. Mult mai conservatoare, țările din Orient au rezistat „acizilor modernismului” până în secolul XX, adică până în clipa în care au început și ele să urmeze exemplul occidentalilor, deși într-un ritm și în grade diferite. Transformarea bruscă a Japoniei feudale într-un imperiu modern (restaurația Meiji din 1868) reflectă pe scurt efectele sociale ale modernizării și occidentalizării Orientului. Unitatea familială tradițională, fondată pe colectivismul antic, a fost zdruncinată serios de importanța acordată individului de lumea modernă. Declinul religiei tribale în toate civilizațiile a pregătit terenul unor concepții univer-

saliste. Influența marilor religii charismatice asupra structurii sociale a civilizațiilor tradiționale a avut două rezultate principale : noua concepție despre Dumnezeu, om și societate a determinat slăbirea și distrugerea legăturilor naturale, dar, totodată, și crearea unor noi legături, dublate uneori de cele vechi, consacrate de primele. Acesta este modul în care a putut fi salvată omogenitatea culturală a grupului familial, amenințată totuși de atitudinea de negare radicală a fundamentelor sale naturale.

Despărțirea, în interiorul aceleiași familii, a unităților culturale sau a diferitelor „denominaționale” nu este întâlnită decât în cele mai complexe culturi. Ea este chiar un caz destul de rar. Astfel de exemple găsim în primele perioade ale civilizației romane, în timpul Reformei, în India, în China și Japonia, unde toleranța sau indiferența față de diferitele tipuri de devoțiune sau confesiune permite asemenea rupturi.

3. Cultele de rudenie

Ocupându-ne de cultul familiei, am constatat existența unei mari varietăți de tipuri familiale. De exemplu, în societățile primitive, copilul poate trăi în relații strânse fie cu rudele paterne, fie cu cele de pe linie maternă. Numim *sib* grupul unilateral a cărui unitate este constituită dintr-o legătură de rudenie și deseori dintr-o comunitate a rezidenței. Mai multe siburi se pot îngloba reciproc, prin adoptarea unui nume comun, semn al unirii. Oricât de slabă ar fi în realitate exigența unor relații de sânge, recunoașterea existenței lor este suficientă pentru a suda siburile. Adoptția poate legaliza ficțiunea unui strămoș comun : ea înlocuiește rudenia de sânge. La Roma, de exemplu, copilul adoptat putea ieși din vechea sa familie pentru a fi primit în „sacra” celei noi. Cu alte cuvinte, unitatea siburilor se poate baza pe presupuziții foarte diverse și poate avea, în egală măsură, funcții diferite de la un grup la altul. Termenul „jumătate” a fost ales pentru a desemna cele două secțiuni complementare ale unui trib (ele sunt numite : război și pace, sau pământ și apă, sau cer și pământ) ; fiecare conține subsiburi. Jumătățile exogame sunt rare în Africa, mai frecvente în Australia și în Melanezia. În Peru, așa-numitele *ayllu* erau împărțite în două grupe locuind în cartiere diferite (Cuzco de Sus și de Jos). Între două unități de acest tip întâlnim exemple de „ostilitate liturgică”. Deseori, așa cum o dovedesc mai multe exemple din Africa și Oceania, se formează o stratificare sau o ierarhie ; anumitor siburi li se atribuie un rang sau un prestigiu superior, în vreme ce altele sunt obligate să se mulțumească cu o condiție mai modestă. Mai întâlnim, de asemenea, pe de o parte, triburi fără sib, în care familia persistă sub forma unei unități de muncă, sau, pe de altă parte, confederații de triburi, ca prime schițări ale unui stat (liga irokezilor, statele din Sudan, confederația turco-mongolă).

Nu de studiul originii, dezvoltării și interacțiunii acestor grupuri ne vom ocupa, ci de influența lor asupra activității religioase (funcții liturgice, concepte mitologice etc.). Raporturile dintre grupul natural și grupul religios sunt de o varietate infinită, chiar și în teritorii relativ omogene : lucrul acesta îl putem constata în analiza atât de interesantă a lui Strong despre indienii din sud-estul Americii. În societatea relativ diversificată a populației zuni din New Mexico, un sistem complicat reglementează raporturile dintre indivizi și grupuri cu asociațiile culturale, care au caracter de clan sau de trib. În anumite societăți, toate grupurile culturale sunt omogene din punct de vedere tehnic, iar în altele, cultele sibului sau ale tribului nu sunt decât un tip al unei asocieri religioase existente. Din punct de vedere social,

organizarea sibului în paralel cu unitatea culturală are un dublu efect : pe de o parte, regulile și statutul său servesc la integrarea grupului, reglementându-i activitățile și definind atitudinile membrilor săi față de un alt grup și de străinii de grup ; pe de altă parte, aceleași reguli tind să separe și chiar să izoleze indivizii de lumea exterioară. „În comunitățile primitive, spune Lowie, putem găsi un mod de conduită specific, determinat în mod riguros pentru fiecare din formele de relații posibile.” Astfel, individul este „obligat să facă un serviciu unui individ aparținând unei anumite clase, cu un altul îi este permis să glumească și să își asume anumite libertăți, și cu o a treia categorie de persoane nu are voie să întrețină nici un fel de relații, altfel decât prin intermediari, și așa mai departe.” Instituția exogamiei și a endogamiei, problemă atât de discutată, reprezintă o dovadă a acestei înăsprii a relațiilor dintre grupuri. Au fost avansate o mulțime de ipoteze pentru a explica acea practică în conformitate cu care dreptul, obiceiul sau obligația morală decretează ca mariajul să fie contractat numai în afara grupului, a tribului sau a „jumătății”. Vom înțelege mai ușor aceste concepții și dependența lor de expresia religioasă, dacă vom observa că aceleași grupuri sunt, fără nici o îndoială, reprezentate de anumite simboluri (plante, animale, obiecte sau fragmente de obiecte), care au o importanță deosebită în menținerea unității lor. Deseori, deși nu în mod constant, aceste simboluri servesc grupurilor ca eponime și, în numeroase cazuri, în acestea se poate distinge cu claritate o motivație religioasă. Atunci când aceasta lipsește, înseamnă de cele mai multe ori că ne aflăm în fața unui lung proces de „secularizare”, care a penetrat mai mult sau mai puțin întreaga instituție. Deși nu toate totemurile sunt tabu și nu peste tot este interzis să fie ucise sau mâncate, de obicei sunt privite cu o anumită teamă. Pe de o parte, animalul totem este un străin pentru om, ciudat de diferit și puțin inteligent ; pe de altă parte, el îi este omului foarte apropiat și familiar. Amestecul acestor două aspecte ne ajută să înțelegem de ce este venerat totemul ca „animal divin”. Aceasta dovedește faptul că aceste simboluri se aflau în trecut în strânsă legătură cu manifestările divine, ceea ce explică astfel caracterul misterios și aparent irațional al unei grupări imposibil de explicat printr-o interpretare pur pragmatică.

Dat fiind că experiența religioasă se exprimă simultan în gândire și acțiune, este firesc să întâlnim în cadrul sibului mituri și rituri. În anumite medii, constatăm existența ceremoniilor încredințate unor grupe anumite de indivizi aparținând unui sib sau unui clan diferit. Corespondența dintre gruparea socială și gruparea religioasă din cadrul anumitor triburi, clanuri și confrerii permite evidențierea intimității raporturilor dintre acestea. Evident, divergențele de doctrină și de rituri din interiorul aceluiași grup natural sunt frecvente. Riturile și doctrinele de bază pot fi diferite sau, dacă nu, se poate întâmpla ca un grup să elaboreze forme ale aceluiași mit, variind în funcție de cult sau morală. De asemenea, un anumit rol îl poate juca și inițiativa individuală. Un șef religios inspirat, un șaman, un profet sau un preot pot avea într-un anumit ținut o asemenea influență, încât să ajungă să formeze un grup nou, mai mic sau mai mare decât cel vechi, adică cel „natural”. Numeroase exemple găsim în religiile indienilor din America și în nord-estul Asiei. În mod obișnuit, schimbarea are loc fără a se aduce atingere structurii societății tradiționale, dar se poate întâmpla ca un conducător religios sau un profet să fie capabil să aducă unele inovații radicale. Similitudinea formelor mistice și culturale din diferite clanuri și jumătăți ale unei confrerii se pot limita la câteva trăsături speciale, cum ar fi tradițiile cosmologice, dansurile sacre, ceremoniile de inițiere. Sarcina de a depista influențele insidioase, care au modificat caracterul social și religios tradițional pe care îl avea o societate într-o epocă dată, îi revine istoricului.

Uneori pot fi găsite grupuri strâns înrudite prin legături de sânge, care au doctrine și instituții total opuse. Chiar și grupurile religioase mai dezvoltate dețin noțiuni teoretice care, în realitate, reprezintă o pervertire a doctrinelor primite de la grupuri înrudite. Acesta este cazul conceptului de *deva* din India antică, unde servea la desemnarea zeilor, devenit la iranieni, înrudiți cu hindușii, *daeva*, adică demon; Perkun, numele unei vechi divinități a stejarului la lituanieni, pentru creștini indică Diavolul: Isus, salvatorul divin al creștinilor, era un diavol la mandeeni; Yaz°d, interesanta sectă apropiată de islam, îl venera pe Iblis, teribilul înger căzut al mahomedanismului, care s-ar fi căit.

Să trecem acum în revistă anumite tipuri de sub-organizații ce alcătuiesc unități culturale. Vom găsi astfel o formă interesantă, intermediară, între marea familie, atât de comună la popoarele indo-europene, și trib: frăția (*bratsvo*) slavilor din sud. Un *bratsvo* cuprinde frații naturali care au părăsit comunitatea domestică (*zadruga*) a marii familii: aceștia întrețin între ei o comunitate asemănătoare, politică, teritorială și religioasă. Temple „sociale” atașate unui clan (*mare*), asemănătoare celor din Polinezia, nu întâlnim numai în culturile mai puțin avansate, ci chiar și în civilizațiile superioare, eterogene din punct de vedere rasial, în care grupuri etnice pot forma unități culturale. Cu toate că importanța lor scade pe măsura apariției organizațiilor politice mai puternice și mai centralizate, precum și pe măsura creșterii concurenței dintre societățile locale, ele pot supraviețui pe o perioadă nedeterminată și să rămână în stadiul de unități culturale.

Dacă riturile și cultele particulare pot diferenția anumite familii ale clanului, se poate întâmpla de asemenea să apară diviziuni și în interiorul unui trib sau al unei societăți naturale; acolo unde diferențierea provoacă stratificări, întâlnim aristocrații, caste și ierarhii, cât și corespondentele lor culturale (cf. cap. VI). Faptul acesta poate fi ilustrat de anumite exemple. În Egipt, evoluția culturală este determinată mai puțin de diferențele de neam decât de diferențele locale, care se reflectă în structura politică și religioasă. Sistemul politic din Peruul imperial reprezintă în mod clar o organizație fondată pe consangvinitate, organizație ce cuprindea cândva afiliieri culturale. Se crede că împăratul și soția sa reprezentau fiecare câte una din cele două „jumătăți” tradiționale și erau marele preot al soarelui și, respectiv, marea preoteasă a pământului. Despre acei *calpulli* azteci, exogami, se presupune a fi fost o secțiune tribală care a căpătat mai târziu, pe lângă importanța sa religioasă, un rol local, militar și politic. Pe vremuri, în Mexic proprietatea era posedată în comun de fiecare *calpulli*. Aceștia o împărțeau pe bucăți mici anumitor familii și o puteau lua înapoi, după bunul lor plac. Un *calpulli* era suveran pe domeniul său. Fiecare avea casa lui de reuniuni și propriul său zeu, după cum avea și propriul loc de cult. În China, coeziunea și unitatea satului erau determinate în mare măsură de gradul de rudenie bazată pe sânge. Deosebit de interesant este vechiul *uji* japonez. *Uji* înseamnă „clan”, deși la origine însemna „gospodărie”. Mai târziu, aceste unități au fost subdivizate în grupuri mai mici de rude, „ce îi cuprindeau pe toți membrii unei familii date” și „lua un nume acordat de către *uji*-ul regal, sau provenind din utilizarea lui de către membrii săi sau de la locul lor de rezidență” (Hozumi). Mai târziu, s-au transformat în comunități mai mult sau mai puțin independente din punct de vedere economic sau politic și au format cele mai importante unități ale societății japoneze, mai ales în perioada feudală. Puterile patriarhului erau aproape nelimitate, dar oarecum temperate de consiliul rudelor. Patriarhul renunța de obicei la funcția sa de șef al grupului (*inkyō*) atunci când i-o impuneau vârsta (astăzi, puțin peste 50 de ani) sau alte obstacole. La fel ca și familia, clanul era o unitate foarte activă și foarte integrată,

care cuprindea atât membri în viață, cât și morți și care avea propriul său cult. Mai recent, influența instituțiilor europene a avut drept rezultat legislația Meiji, care a modificat sistemul în mod radical, dar acesta a supraviețuit parțial până în zilele noastre.

În strălucitele sale lucrări despre Iranul antic, profesorul Nyberg atrage atenția asupra concepției despre zeul Mithra, personificare a coeziunii sociale ce exista între membrii grupului social, așa cum o întâlnim într-un imn (*yašt*) din *Avesta*. El descrie următoarea ierarhie: „Zeul se află de 100 de ori între tată și fiu, de 99 de ori între doi frați, de 70 de ori între elev și profesor, dar se găsește de 1000 de ori între membrii comunității (*daena*) care îl adoră pe Ahura Mazda”. Sentimentul de coeziune este deci relativ puternic în grupurile bazate pe legătura de sânge, mai puțin puternic în relațiile spirituale intime, dar cel mai puternic este în comunitățile de credință. Conform lui Nyberg, există o altă personificare socială, Sraoša, ce reprezintă comunitatea discipolilor lui Mithra. Nyberg sugerează că anumite concepte ale religiei iraniene, încomode prin caracterul lor „abstract”, își găsesc cea mai bună și mai fecundă explicație prin terminologia sociologică, deși nu în stilul Comte-Durkheim.

Coeziunea siburilor germanice era deosebit de puternică. Membrii acestora erau riguros obligați să se ajute reciproc și trebuiau să evite între ei luptele sângeroase. Între ei își spuneau „prieteni”. Grupul lor se numea un *mogburg*. Fiecare *mogburg* funcționa ca o unitate culturală și a supraviețuit chiar și formării unor unități mai vaste și organizate în stil autoritar. În același timp, este semnificativ de remarcat că una dintre cele mai autorizate voci din domeniu, von Gierke, afirmă în mod expres că legătura naturală a clanului (*das natürliche Geschlecht*) era baza vieții comune, în vreme ce clanurile artificiale (*künstliche Geschlechtsverbände*), asemenea celor ale evreilor, afganilor și scoțienilor, nu au exercitat niciodată, după cum este dovedit, o astfel de funcție. Acele *Geschlechtsverbände*, ce uneau membrii familiilor patriciene și nobile din Evul Mediu, au exercitat o considerabilă influență politică, economică și culturală. Ele aveau o puternică organizare culturală și, în general, oferă o paralelă interesantă organizațiilor etnice și culturale din Grecia și Roma.

În vechiul Israel din perioada nomadă, *mishpacha* sau clanul, ce cuprindea *beth-ab* (casa tatălui), a jucat importantul rol pe care astăzi îl au unitățile similare întâlnite la arabii nomazi. Atâta vreme cât a se proteja și a se apăra reciproc a constituit o necesitate, acest grup, ai cărui membri se numeau „frați” și se reclamau dintr-un strămoș comun, a avut o mare utilitate practică. Conform celor mai mari autorități din domeniu, clanul constituia „o comunitate religioasă mică și închisă în ea însăși”, ai căror membri se adunau pentru un sacrificiu anual, până în vremea lui Saul. Unitatea imediat superioară clanului era tribul (*matteh, shebet*), probabil o confederație temporară, a cărei istorie este prea complexă pentru a fi reconstituită aici, dar care apare la mult timp după cucerirea și stabilirea în Canaan. Vechile triburi, a căror origine rezidă în grupările consangvine, au devenit unități teritoriale. Toate grupurile, inclusiv națiunea însăși, au fost integrate de cultul lor, care avea un caracter exclusiv. În legătură cu aceasta, Robertson Smith scrie: „În aceeași măsură în care zeul unui clan sau al unui *beth-ab* avea dreptul indiscutabil de a fi venerat și de a i se oficia servicii religioase de către comunitatea căreia îi aparținea, acest zeu era în mod necesar dușmanul dușmanilor clanului, un străin pentru străinii clanului”. Oamenii împreună cu zeii lor formau în comunitățile semite un tot social, politic și religios.

Imigranții greci erau organizați în *gene* formate din descendenți ai acelorași strămoși și din adoratori ai aceleiași divinități. Trăiau împreună, se considerau frați (*kasignetoî*) și aveau un șef care oficia în calitate de preot al clanului. La origine,

grecii doriene erau divizați în *phylai* (*hylloi*, *dymanoi*, *pamphyloi*), fiecare dintre acestea cuprinzând nouă frății, diviziune care, mai târziu, avea să fie redusă doar la semnificația sacră, atunci când organizațiile locale le-au uzurpat celelalte funcții. De asemenea, găsim și în Creta ordin gentilic, ce exercită aceleași funcții, a cărei unitate era fondată pe trib și nu pe loc. Același gen de grupare îl întâlnim la Atheses : de altfel, cele patru *phylai* nu erau lipsite de o importanță locală și chiar profesională. În afară de faptul că erau subdivizate în *trittai* locale, *phylai* mai cuprindea un anumit număr de frății ce adorau toate aceiași strămoși. Din această organizare gentilică provine aristocrația. *Angehisteia* (marea familie) este definită de Busolt drept o comunitate juridică (*Familienrechtliche*) și sacră. Ea cuprinde persoanele care aveau de moștenit titluri în cadrul său și obligații relative la sepulturi : cultul morților, lamentația, îngrijirea lor. Nici măcar reformatorul Clistene nu a îndrăznit să schimbe nimic din caracterul cultural al vechilor *phylai* și frății.

Istoria și tipologia asociațiilor grecești au pentru noi o importanță deosebită, deoarece ele prezintă fapte cu origini foarte diverse și au fuzionat pentru a forma tipuri foarte diferite. La origine s-a aflat probabil *thiasos*, grup de persoane din același neam și, mai târziu, fără nici o îndoială, o unitate culturală bine organizată (*konion tôn thiasotôn*). Poland este nedrept atunci când minimizează caracterul fundamental religios pe care îl are *thiasos*. Totuși, relația dintre *thiasoi* și stat trebuie înțeleasă și interpretată ca o consecință a structurii lor gentilice, caracter care lipsește, de exemplu, acelor orgeones și therapeutes (cf. cap. V, sect. 3). Totuși, Poland admite că aceste ultime asociații trebuie considerate ca având un caracter cultural.

Exemplele precedente pun în lumină relațiile intime ce existau între organizațiile tribale și organizațiile religioase în diferitele tipuri și stadii ale societății. Coeziunea grupului de rudenie este întărită și mai mult de influența activității sale culturale ; în schimb, aceasta din urmă nu atinge eficiența maximă decât în măsura în care grupul este integrat.

4. Cultele locale

Antropologii au demonstrat că organizarea și stratificarea societății nu depinde numai de rudenie, ci acestea se datorează de asemenea, într-o bună măsură, vecinătății. Comunitatea de rezidență exercită o mare influență asupra unificării grupului familial. Aristotel consideră *kome*, comunitate a unui sat format din mai multe case, drept o „colonie” a familiei, unitatea imediat superioară după aceasta. Ceea ce spune Jolly despre civilizația hindusă este valabil, cu siguranță, pentru multe altele. El afirmă că „starea unei familii unite implică locuirea în comun, dar și comunitatea de proprietate, a hranei și a cultului”. Grupurile familiale învecinate aveau tendința de a-și dezvolta solidaritatea. Lowie consideră chiar că „regula rezidenței poate acorda importanță unei singure laturi a familiei și, într-o anumită măsură, să împiedice simetria relațiilor familiale”. Cu toate acestea, de fapt, centrul de greutate se poate deplasa continuu de la o latură la alta. Evoluția celor mai răspândite forme de organizare socială (clanuri, frății, triburi) este de asemenea rezultatul rezidenței comune. Chiar și un tip de grup de rudenie atât de primitiv precum cel al australienilor sau al indigenilor din insulele Andaman ajunge să formeze, la fel ca și celelalte, un grup teritorial, prin repartizarea și distribuirea pământului. Legătura care unește asemenea grupuri locale poate varia de la prietenia lipsită de obligații reciproce, până la exigențele draconice ale statelor teritoriale.

Anumite grupuri de rudenie posedau pământul în comun. Deseori, locuitorii aceluiași sat practicau exogamia, pentru a arăta că se consideră rude între ei. După Radcliffe-Brown, această formă de exogamie locală este întâlnită de regulă în Australia. Rezidența acestor grupuri poate fi ori patrilocală, ori matrilocală. În Africa occidentală, zonă înclinată prin excelență spre organizarea metodică, întâlnim o ordine sau o ierarhie distincte, fondate pe afilierea regională. Astfel, în Dahomey există trei tipuri diferite de habitație, corespunzătoare diviziunilor sociale : casa, în care trăiesc femeile și copiii ; „compound”-ul, ansamblu de clădiri a căror înălțime indică rangul social, având în interior incinta în care locuiește familia primară ; în fine, locuințele comunității, care adăpostesc întreaga familie. Locul de rezidență al șefului de *sib* este strict determinat de locul de origine al grupului. Chiar și în regatele foarte centralizate din Africa occidentală, organizarea politică a satului a păstrat puțin din cea originară. Frobenius ne oferă descrierea dublei obligații religioase a familiei yoruba : una față de zeul clanului, și cealaltă față de marii zei ai tribului. Pentru fiecare dintre aceste obligații religioase există un preot special : preotul *obosha* pentru familie și *adje* pentru comunitate. Influența afinității locale asupra diferențierii locurilor de rezidență (bază gentilică) a fost pusă foarte bine în lumină de lucrările lui Schurtz despre societățile superioare din Africa (Suand).

Pe măsură ce ne ridicăm la nivele superioare de civilizație, descoperim un raport din ce în ce mai intim între religie și formarea unităților teritoriale mai vaste. Thurnwald evidențiază tendința generală a extinderii : satul devine un oraș, orașul devine un stat etc. S-a spus că epopeea sumeriană a lui Ghilgameș este, după toate probabilitățile, „cea mai veche mărturie a unui contact între locuitorii civilizați ai orașelor și semiții din deșert” și că „istoria religiei din peninsula arabă poate fi înțeleasă în lumina acestei opoziții”. Evoluția religiei și a civilizației ebraice a fost studiată recent de către Finkelstein sub aspectul unui conflict dintre orașe și zonele rurale.

Cultul unei comunități poate fi exclusiv sau inclusiv. Prin aceasta înțelegem că anumite concepte sau modele de rituri pot caracteriza sau integra populația unui sat fie prin opoziție față de alții, fie la unison cu alții. Drept exemplu poate servi satul din China meridională, a cărui structură a fost analizată într-un mod atât de interesant de către Kulp. Găsim în acest sat două tipuri de culte. Unitatea socială și culturală formată de sat se poate extinde în trei direcții : se poate dezvolta devenind centrul unei linii tribale, cum este federația satelor din anumite triburi ale indienilor americani, cu simbolismul său cultural corespunzător ; își poate întinde autoritatea asupra unui teritoriu din ce în ce mai vast : devine astfel centrul unui district ; de asemenea, populația și prestigiul îi pot crește până ajunge să formeze un oraș. Ca district, această unitate poate rămâne independentă din punct de vedere teritorial sau poate să-și alipească alte părți, pentru a forma o organizație mai vastă și mai puternică (stat, imperiu). Această ultimă evoluție își găsește ilustrarea în Egiptul antic, în Babilon (unde *patesi* era privit ca reprezentantul zeului urban, soția sa ca tovarășă a zeului, iar copiii săi ca progenituri divine), în India, China, Mexic și în Europa medievală și modernă.

Integrarea teritorială a Egiptului din prima perioadă a influențat în mod deosebit cultul și formele de adorație existente. „Astfel, faptul că pe cuprinsul țării minoritățile s-au dezvoltat în state numite *nome*, ce cuprindeau de obicei o cetate și teritoriul dimprejur, a avut o anumită influență asupra religiei” (Erman). La fel se explică și caracterul local al unor mari sisteme teologice (Heliopolis, Memphis etc.). În egală măsură, conform lui Olmstead, Assur și-a inaugurat existența ca stat urban, iar această formă de guvernământ a lăsat urme în întreaga istorie a organizării sale

imperiale. Calpullii din Mexic nu și-au pierdut niciodată independența, însă „nu au fost federalizate decât într-un mod destul de flexibil, pentru a forma cetatea-stat a aztecilor” (Thompson). Cinci calpulli formau o secțiune și fiecare dintre cele patru secțiuni avea foarte probabil o semnificație religioasă. Fiecare secțiune avea zeul său și templul propriu. Weber a studiat importanța orașului și a cultului chinez în istoria politică și economică a „Țării de Mijloc”. El insistă asupra absenței drepturilor politice (Stadtrecht, „cartă”). După părerea sa, aceasta distinge orașul chinez de orașele occidentale din aceeași perioadă. Rolul orașului în istoria Japoniei, în calitate de sediu al guvernului, centru de afaceri, port și nucleu cultural, a făcut obiectul unei excelente analize a lui Takekoski. În imperiul hittit existau cetăți teocratice (Gottesstädte), în care preoții exercitau o considerabilă autoritate politică. Ramsey a studiat același fenomen în Asia Mică elenistică și în cea de la începuturile creștinismului. Dezvoltarea acestor cetăți este asociată în mod inextricabil creșterii religioase a fiecăreia dintre ele.

Unele cetăți au rămas independente de-a lungul întregii lor istorii, altele, de voie sau de nevoie, s-au aliat și chiar au reușit să formeze un stat. În asemenea condiții, cultul cetății este capabil doar rareori să se sustragă unei transformări sau chiar dispariției. Religiile statelor urbane din Etruria, Asiria și Fenicia au pierit o dată cu orașele. Cultele din cetățile egiptene, asiriene și hittite au adus elemente de doctrină și credință religiilor imperiilor din care au făcut parte. Religia Greciei a căpătat un contur panelenic fără a sacrifica în mod complet tradițiile locale, în vreme ce istoria Romei oferă exemplul unic al unui cult urban ce s-a extins în beneficiul unei organizații ce cuprindea întreaga lume. Putem urmări progresul acestui imperialism religios studiind rolul jucat de *pomerium* și *pantheon*-ul său, de la origini și până în ultimele zile ale imperiului. Vom constata astfel în ce măsură atât unul cât și celălalt au influențat evoluția religioasă a cetății și a statului.

Atunci când centrele se dezvoltă din punctul de vedere al întinderii și al influenței, nu este obligatoriu ca metropola politică să rămână capitala religioasă. Noi influxuri religioase pot aduce câștig de cauză altor localități. În alte cazuri, vechiul oraș își poate păstra prestigiul religios, dar să fie privat de rolul său politic. Exemple pentru prima variantă găsim în fondarea locurilor sacre budiste și confucianiste, iar pentru a doua variantă în rolul jucat de Ise și Kyoto în Japonia, de Benares, Allahabad și Amritsar în India, de Hebron, Sichem și Mizpah în Israel; de Mecca, Medina și Kairuan pentru islam, de Memphis, Heliopolis și Teba în Egipt, de Chichen Itza în Yucatán, de Cholula în Mexic, de Cuzco în Peru, și de Delphi în Grecia. De asemenea, s-a întâmplat ca în decursul dezvoltării lor istorice anumite locuri sacre să sucombe în fața dominației străine, păstrându-și totuși prestigiul și importanța ca locuri de pelerinaj. Acesta este cazul, se pare, al celor două coline sfinte ale tribului chibcha (Columbia), situate acum pe teritoriu străin. „Membri ai tribului chibcha făceau acolo pelerinaje secrete în timpul nopții, chiar și cu riscul de a fi masacrați de inamicii lor din tribul muzo.” (Joya). La fel, anumite locuri sfinte ale iudaismului și creștinismului au căzut uneori în mâinile „necredincioșilor”, iar în India, unele locuri sfinte ale budismului aparțin hindușilor, iar locuri sfinte hinduse aparțin mahomedanilor.

Organizarea clanului sau a tribului nu este distrusă de dezvoltarea cetăților, cu toate că, mai vaste decât grupul tradițional de rudenie, asociațiile cetății pot fi mai puternice decât acesta. Grecia, China și Japonia, India și Mexicul au avut comunități urbane a căror unitate era accentuată de rituri precum banchete sacre, sărbători, purificări. Multe cetăți aveau divinitățile lor protectoare particulare, ceremonile lor și sanctuare proprii. Pe măsura evoluției cetății, se produce un fenomen de stratificare,

determinat de domiciliu, proprietate și rang. El influențează atitudinile și formele religioase. Planul de realizare a cetăților africane, peruviene, mexicane, chineze, etrusce, grecești și romane reflectă în mod evident exemplul primitiv al familiei, clanului, frățiilor și triburilor. Deseori, conturul cetăților din India era desenat urmând forma corpului zeilor Vișnu sau Garuḍa sau reproducea lotusul sacru. Un alt exemplu îl oferă calpullii mexicani (20 dintre aceștia, în perioada cuceririi), care au fost, se pare, exogami; dar, după Thompson, „în epoca ruinării aztecilor, calpullii alcătuiau o organizație fondată mai mult pe topografie decât pe rudenie. Erau relativ autonomi.” Fiecare calpulli poseda templul său și zeul său protector, care juca același rol cu al unui sfânt patron al unei parohii din Europa.

Unitățile mici își păstrează deseori un oarecare grad de independență; ele au privilegiul de a-și rezolva problemele fără prea multe intervenții din partea autorităților locale. De asemenea, ele pot continua să funcționeze și ca unități religioase, în ciuda concurenței cultelor cetății. După Grube, în China imperială, zeii orașului (Cheng Hoang-ye, „tatăl zidurilor”) aveau un cult bine organizat și popular. Mandarinelul divinizat juca în mod frecvent rolul de divinitate protectoare. Aceste divinități erau ordonate într-o ierarhie, în funcție de mărimea, importanța și rangul cetății pe care le reprezentau. Cetatea înconjurată de ziduri se bucura de un rang mult mai înalt decât un sat mai mare, dar lipsit de împrejmuire. Zeul orașului era intendentul său oficial: el raporta în mod regulat divinităților celeste și infernale cele ce se petreceau în oraș. Statuia sa trona într-un mod impunător în sanctuarul ce îi era dedicat, înconjurată de asistenții săi, între care și spionul oficial, Pai-tou-tieh, „moșulețul cu tăbliță”. Zeul și familia sa aveau în templu o cameră de dormit, complet mobilată. Grube spune ca acest cult al zeului orașului nu a încetat să crească în popularitate, mai ales după primul împărat Ming și până la sfârșitul secolului XV. În această perioadă, cele mai importante personalități aflate în trecere prin oraș erau invitate să își petreacă prima noapte în acest sanctuar. Se desfășurau ceremonii complicate, mai ales cu ocazia aniversării protectorului divin. Aveau loc consacrări de amulete sau ale altor obiecte, toate acestea sub sigiliul său, care era încredințat spre păstrare guvernatorului orașului. În perioadele de secetă, nefericitul prefect împreună cu asistenții săi aveau datoria de a-l îmbuna efectiv zeul înfuriat. În toate circumstanțele importante, precum mobilizarea armatei în caz de război, reunirea consiliului pentru luarea unor hotărâri extreme și cu ocazia sărbătorilor solemne, vechiul zeu al orașului era scos afară în toată gloria sa.

În Grecia, divinitățile anumitor clanuri și ale anumitor familii intrau în cultul orașului, o dată ce acesta a fost reorganizat. Pentru a realiza potrivirea necesară fuziunii lor, au fost inventate legende și rituri adecvate, organizații și o nouă serie de funcționari. S-a ajuns astfel la inventarea unui cult în onoarea fondatorului cetății (*theos polieus*). Primirea drepturilor de cetățenie era însoțită de ceremonii, exact ca în cadrul vechilor grupuri de rudenie. Tinerii se prezentau la această admitere la vârsta de 16 sau 18 ani. „În ziua aceea, în fața unui altar și a trupului fumegând al unei victime, (tânărul) pronunță un jurământ prin care se angajează, printre altele, să respecte totdeauna religia cetății. Începând cu acea zi, el este inițiat în cultul public și devine cetățean” (Fustel de Coulanges).

Amphictyonia reprezintă un stadiu tipic în evoluția cultelor locale. Anumite grupuri, fondate pe baza tribului sau a locului, aveau obiceiul de a se instala în proximitatea unui sanctuar, precum cel de la Delphi, de a-i recunoaște autoritatea și de a se angaja sub jurământ să îl păzească și să îl apere. Astfel de ligi s-au format în jurul sanctuarului lui Poseidon la Onchestos și la Calauria, și în jurul templului lui

Apollo la Delos și Pytho. Un consiliu (*synedrion*), alcătuit din doi reprezentanți ai fiecărui trib (*hieromnemonoi*), numiți, probabil, pe o perioadă de un an, se reunea de două ori pe an pentru sărbătorile tradiționale. O instituție paralelă există în insulele Pacificului și la mayași. Mai trebuie menționată aici și importanța ligii cetăților etrusce. Recent, specialiștii în Vechiul Testament au descoperit o instituție similară și în vechiul Israel.

Cu toate că în multe imperii mari frontierele diviziunilor ecleziastice și sociale au coincis, identitatea dintre organizația politică și organizația religioasă nu reprezintă deloc o necesitate inevitabilă. Mai multe provincii ale Imperiului Roman, Bizanțului sau Occidentul medieval recunoșteau tocmai metropola ecleziastică. La fel de frecvent însă descoperim că există o centralizare politică în afara unui cult regulat și particular, oficiat în sanctuare antice, și rituri speciale, cum ar fi pelerinajele și sărbătorile dedicate unor locuri ce se bucură de un prestigiu și de tradiții mai vechi.

Faptul că unele unități teritoriale ajung să se extindă foarte mult, până la a forma ceea ce numim o „țară”, a avut o influență corespunzătoare asupra religiei din regiune. „Țara” și „statul” nu sunt identice în mod obligatoriu. Primul termen reprezintă înainte de orice o unitate geografică, dar nu neapărat administrativă. Fenomenul numit „stat” va fi studiat ulterior, având în vedere că reprezintă un concept ce nu include numai un teritoriu, ci și un popor și o guvernare. O țară poate fi o unitate religioasă sau nu. Ea se poate forma în mod progresiv, din mai multe unități mai mici, cum sunt districtele și cetățile, pentru a ajunge ulterior la o unitate geografică și politică mai vastă sau, de asemenea, a putut fi creată în mod arbitrar de o putere străină. Religia sa poate fi cea tradițională, a nucleului originar, ajunsă să domine întreaga țară, sau poate fi o sinteză, voită și care a evoluat în mod gradual, a diferitelor instituții religioase din țară. Religiile mayașă, peruviană, mexicană, chineză, egipteană, babiloniană și persană reprezintă exemple din primul caz. Religiile lui Akbar, Ikhnaton și ale anumitor împărați romani din ultimele secole ilustrează cel de-al doilea caz. În cadrul capitolului VII vom studia raporturile dintre marile religii universale și centrele teritoriale politice.

5. Culte rasiale

Înainte de a aborda cea mai complexă dintre toate structurile sociale, adică statul, este necesar să limpezim anumite concepte, cărora le-a lipsit până în prezent o definiție precisă. Ca sociolog, mă interesează toate formele sociale: familie, clan, rasă, popor și națiune, și raporturile acestora cu religia. Însă prima problemă care ne oprește în loc este aceea care, datorită unor recente evenimente politice, a câștigat o popularitate disproporționată în raport cu interesul său științific: mă refer la cuvântul atât de discutat de „rasă”. Cuvântul acesta este atât de adânc împotmolit în confuzii și ambiguități, chiar și la erudiții foarte serioși, încât, având în vedere situația dată, ne-am putea întreba dacă este posibil să îl utilizăm sau să încercăm să definim raporturile dintre „rasă” și religie. Studiul rasei își are originea în biologie și antropologie, acolo găsimu-și în continuare locul său legitim. Cu toate acestea, a început să pătrundă în forță în celelalte științe naturale și sociale, și recent i se oferă accesul până și la studiul religiei. Presupunând că este posibil ca oamenii să fie clasificați în tipuri rasiale, plecând de la criterii fizice, putem stabili vreo relație între rasă, pe de o parte, și, pe de altă parte, viața lor mentală și emoțională și atitudinea lor spirituală? Și dacă într-adevăr există o relație, în ce măsură sunt afectate facultățile

mentale sau emoționale de factorul social? Mai mult, relațiile acestea sunt suficient de bine definite și delimitabile pentru ca o serie de judecăți și atitudini să sugereze automat că singura lor origine posibilă este un tip social dat? Dacă acestor întrebări li se poate da un răspuns afirmativ, atunci imediat apare o a treia: sunt constante tipurile psihologice sau, dimpotrivă, acestea fac obiectul unor schimbări de-a lungul timpului? Ce factori le-ar provoca – ereditate sau mediu? Întrebările acestea nu au primit încă răspunsuri precise, dar în orice caz se admite în general că, deși justificat de studii empirice, conceperea de tipuri rasiale nu poate ajunge decât la schițarea tipurilor „ideale”, a categoriilor ipotetice, fără corespondență în realitatea existentă, deoarece în realitate nu întâlnim decât rase amestecate. Nici un savant demn de considerație nu ar îndrăzni să afirme că la ora actuală există rase pure, sau măcar aproximativ pure. După Haddon, „este foarte îndoielnic că în prezent există rase ce își pot spune «pure», chiar dacă anumite popoare, precum locuitorii insulelor Andaman, boșimanii sau populațiile veddas din junglă par a nu fi suferit practic nici un amestec”.

Faptul că relațiile dintre tipurile fizice sau, dacă există, tipurile psiho-fizice și o formă sau alta de expresie a experienței religioase sunt niște concepții vapoaze neînchegate, pe punctul de a se risipi ca un fum, sare în ochi. Recente studii comparative ale religiilor indo-europene („ariene”) și semitice au dovedit că este absolut imposibil de stabilit o corelație între „modelele” spirituale cunoscute și tipurile fizice, așa cum sunt ele definite de teoreticienii raselor. Astfel, sociologul trebuie să își ia multe precauții înainte de a adopta rezultatele acestui tip de studii. Îi este permis doar să adune faptele la un loc, pentru a descrie care unitate spirituală sau intelectuală identificabilă poate exista într-un grup integrat din punct de vedere rasial. Familia, grupul local sau națiunea sunt integrate de sentimentul de solidaritate; însă nu același lucru se petrece de fiecare dată în interiorul aceleiași rase. Anumite ideologii moderne, precum pan-mongolismul, pan-turanismul, pan-arianismul, nu au fost create decât în vederea încurajării conștiinței de rasă. Ele nu reprezintă o cercetare a unei unități reale, integrate, ci servesc ca instrument în încercarea de a crea o astfel de unitate. În orice caz, nu ne vom ocupa aici de aspectul normativ al problemei. Deseori, este dificil, ca să nu spunem imposibil, de izolat factorul rasial. Negrii americani, de exemplu, au avut o evoluție cu totul independentă de negrii africani, iar studiile despre religiile negrilor din America se lovesc de probleme mult mai mari decât cea a rasei. Aceasta nu înseamnă că, sub pretextul inutilității, trebuie respinse cercetările asupra eredității culturale și religioase a negrilor americani, asupra asemănărilor și deosebirilor față de confrății lor de rasă, negrii africani. Studii de acest tip au fost efectuate cu succes de către Wetherford, Herskovits și alții. Această problemă o vom aborda mai departe (cap. VI).

Unii au căutat să sugereze că întreaga istorie a religiei ar trebui rescrisă ținând cont de teoriile rasiale. În ciuda a oricui, o aventură de acest gen ar risca să conducă la doctrinele unilaterale ale luptei de clasă și ale psihanalizei, care au generalizat puncte de vedere particulare, până la transformarea lor în dogme. Pe noi ne interesează o singură problemă: unitățile sociale ca atare au avut o influență asupra evoluției religioase?

Toate popoarele cunoscute în istorie apar ca amestecuri de rase. Până în prezent, ipotezele referitoare la originea diferitelor rase nu ies din sfera ipotezei. Aprecierea duratei necesare dezvoltării raselor istorice este variabilă. Lingvistica și arheologia sunt singurele discipline ce ne permit să ne facem o oarecare idee cu privire la ceea ce erau la origine „arieni”, „semitii” sau „mongolii”. Cultura religioasă a acestor

nuclee nu poate fi caracterizată, cu orice preț, numai negativ, iar aceasta în termeni generali. Din nefericire, știm foarte puține lucruri despre religia indo-europenilor înainte de dispersarea lor. Diferitele subgrupuri ale acestui trunchi au fost atât de profund influențate de noul lor mediu și de destinul istoric respectiv, încât diferențele dintre ele au apărut ca fiind mult mai importante decât asemănările. Cele mai clare exemple în acest sens le găsim în religiile iranienilor și arienilor din India. Punctele în care se aseamănă anumite concepții și instituții ale lor sunt ne semnificative față de diferențele dintre ele. Hauer, pe care îl putem considera un moderat printre partizanii unei religii indo-europene cu trăsături mai mult sau mai puțin distincte în mod net, enumeră următoarele caracteristici esențiale: valoare deosebită acordată experiențelor mistice și filosofice; atitudine conservatoare și universalistă; ideea că anumite tipuri etnice se bucură de calități specifice particulare (*Artgemässheit*); tendința de a avea concepții impersonale despre absolut; ideea unei comuniuni intime cu divinitatea, realizată mai mult sau mai puțin de pe picior de egalitate; atitudine realistă față de lume; importanța acordată ideilor de lumină, infinit și ordine cosmică; în sfârșit, atitudinea specific „eroică” în fața destinului și a morții, deci expresia unei concepții specifice despre om (antropologie), fondată pe principiul naturii sale esențialmente divine. Nu este deloc dificil de arătat că nici una dintre aceste trăsături nu este exclusiv indo-europeană. Hauer răspunde acestei obiecții argumentând că dovada validității afirmațiilor sale nu se găsește în elementele comune tuturor religiilor, ci în diferențele specifice descoperite numai la grupul indo-european. I se poate răspunde că este posibil să se demonstreze că acele caracteristici susținute de el, precum atitudinea mistică față de natură, recunoașterea particularităților etnice, conceptul de impersonalitate a relațiilor dintre Dumnezeu și om și ideea unui drept cosmic, moral și ritual își găsesc corespondențe și în alte religii, și că numai ignoranții nu ar reuși să le descopere. Semnificativ de remarcat este faptul că Hauer a ajuns să izoleze aceste caracteristici pretinse unice punându-le în contrast cu religiile semitice, a căror descriere – atât la el, cât și la alți rasiști – este simplificată până la extrem, dacă nu falsificată. Deși mai puțin eficient pentru teza lui, ar fi fost mai instructiv să compare aceste concepții cu cele turaniene și mongole. Mai mult, Hauer se străduiește să determine natura „dualismului” indo-european și semitic. În realitate, diferențele mitologice, teologice, culturale și de organizare religioasă sunt la fel de mari între semiții înșiși, ca și între aceștia și popoarele indo-europene. Numai că fenomenul religios din Israel este fără precedent; mai mult, în mahomedanism există trăsături complet absente în alte religii semitice. A le lăsa deoparte, sub pretextul că aceste elemente sunt împrumutate (de ce împrumutate și cum ar putea fi ele împrumutate, dacă sunt complet „străine”?), este la fel de lipsit de sens ca și a rezolva problema clasificând islamul drept sectă evreiască, sub pretextul că regăsim elemente comune celor două religii. Așa cum vom vedea, islamul târziu este o instituție la fel de complexă precum anumite forme târzii și mixte ale religiei teutonice, considerate totuși de anumiți rasiști drept o culme a credinței „ariene”.

6. Cultele naționale

În mod obișnuit, orice unitate de rudenie este caracterizată printr-un anumit grad de conștientizare sau de sentimentul unei comunități de istorie și tradiție. Dacă lărgim grupul, ajungem la popor sau la naționalitate (*folk*, *Volk*). Pretențiile acestor grupuri la o comunitate a strămoșilor pot să fie justificate sau nu. Grecii, japonezii, evreii și

englezii, fiecare dintre aceste popoare consideră că provin dintr-o singură sursă, dar este bine cunoscut faptul că factorii de unitate nu sunt omogenitatea rasială, ci experiențele și destinul comune. Atașamentul față de teritoriu nu este esențial pentru un popor. În nord-estul Africii și în Asia există popoare fără o așezare permanentă; în același timp, de obicei, stabilirea în comun indică stadiul cel mai important al dezvoltării unui popor. Religia unui popor este fie un amalgam destul de difuz al cultelor tribului, dominat de cel a unui anumit trib, fie o formă sintetică de devoțiune creată ad-hoc. Israelul este un exemplu deosebit de interesant, în care factorul decisiv în formarea sa a fost adorarea comună a lui Iahve. Credințele și riturile comune au menținut existența națională a acestui popor multă vreme după ce și-a pierdut teritoriul. Studiind apariția evreilor ca popor, Pedersen atrage atenția în mod semnificativ asupra sensului triplu al cuvântului '*am* în ebraică: el înseamnă „popor”, dar se referă și la familie, la grupul de rudenie și la națiune. Cuvintele *kahal* și *edah*, care de asemenea înseamnă, și unul și celălalt, „popor”, sunt utilizate și pentru a desemna întrunirile de circumstanță ce au drept scop credința. Pedersen afirmă: „Unitatea Israelului depinde de rudenie, de comunitatea de suflet ce rezultă din cea a caracterului și a istoriei. Ea își găsește expresia în faptul că poporul urcă înapoi în timp până la un strămoș comun.” Este sugestiv de remarcat că, spre deosebire de ce s-a întâmplat în cadrul altor națiuni, după ce a fost realizată, unitatea religioasă a acestui popor nu a fost amenințată niciodată în mod serios. Din momentul în care cultele triburilor au fost înlocuite cu o formă centralizată de credință, orientarea centrală a evreilor a trecut din domeniul fizic în sfera spirituală, fapt care ne oferă cheia înțelegerii supraviețuirii miraculoase a iudaismului actual.

În Grecia, cursul istoriei a fost cu totul altul. În ciuda unor evenimente precum războaiele medice, care au contribuit la a încuraja unificarea eforturilor, intransigența sentimentului de mică patrie și diferențele zonale au împiedicat integrarea completă a grecilor într-un popor unic. Cultele distincte ale diferitelor cetăți au rămas vii și active până la sfârșit, în ciuda slăbirii credinței tradiționale (decadența mitologiei și a cultului). Singurele rudimente ale unei religii panelenice nu se constată decât în jocuri, concursuri etc.

Într-un mod oarecum asemănător evreilor, teutonii alcătuiau popoare pe care nu le uneau nici atașamentul față de pământ, nici comunitatea reală a descendenței, ci numai istoria și tradiția; își manifestau unitatea prin adunări și cooperare pe timp de război, precum și prin activități comune pe timp de pace. Astfel, Gierke i-a definit ca fiind o comunitate morală și religioasă, având un sacerdoțiu și un cult naționale. Aceste popoare (*Völkerschaften*) erau la drept vorbind niște unități culturale. Adunările lor erau protejate de zeii proprii, pe care îi onorau cu ofrande. Popoarele germanice s-au unit în națiuni abia într-o perioadă târzie, iar aceasta grație în special convertirii lor la creștinism.

Așa cum am constatat deja, termenul de „popor” nu implică în mod necesar ideea unei unități politice, așa cum se întâmplă în cazul unui stat. Integrarea unui popor, am văzut, poate avea drept cauze înrudirea, tradiția, limba, cultura, religia, în mod separat sau concomitent. În plus, poporul poate avea o formă particulară de guvernare, care îl caracterizează și îl diferențiază. Este și rațiunea pentru care am stabilit distincția între *naționalitate* și *națiune*: primul termen desemnează un popor, al doilea un stat. Germanii și elvețienii constituie două națiuni diferite, însă ei sunt în mare parte același popor. Odinioară, existau multe state germane, totuși supușii lor aparțineau în mare parte aceleiași naționalități. O terminologie lipsită de critică a

făcut deseori sinonime din acești termeni, însă s-a înșelat. Termenul de „stat” trebuie să fie rezervat pentru a semnifica unități politice și teritoriale investite cu drepturi suverane (cap. VII).

Spuneam că o unitate națională nu este în mod necesar o unitate religioasă, cu toate că deseori așa stau lucrurile în cazul civilizațiilor mai puțin complexe. Am remarcat că, de asemenea, comunitatea cultului favorizează în schimb integrarea unui popor. Anumiți istorici se întreabă dacă peste tot comunitatea de adorație a existat la începutul unei unități naționale sau dacă, dimpotrivă, cultul nu era decât expresia naturală și accidentală a experienței de grup. Fără nici o îndoială, prima ipoteză s-a realizat în mod frecvent, și am explicat deja de ce nu o admitem pe a doua. După cum multe religii s-au născut dintr-o alta, iar aceasta s-a datorat diversității experiențelor religioase din interiorul aceleiași națiuni, la fel s-au produs adesea conflicte din ce în ce mai violente, pe măsură ce societatea și politica au creat diferențieri. Vom studia această problemă mai pe larg atunci când vom discuta relațiile dintre Biserică și stat (cap. VII).

Între șefii naționali și șefii religioși există două surse de conflict. Prima este ambiția personală și gelozia autorităților religioase și a autorităților „laice”, a doua este lupta dintre principii rivali, fiind posibil ca una sau amândouă să prevaleze pentru a reclama supremația. Totuși, această ultimă cauză de conflict nu este frecventă în societățile mai puțin complexe. Puține religii au tendința de a zeifica în mod expres grupul național, așa cum încearcă să ne convingă Comte și Durkheim, care pretind că între subiectul și obiectul adorației există o identitate. În această categorie nu intră, decât până la un anumit punct, cultul zeului asirian Assur. În Asiria, „Zeu, cetate, națiune, toate acestea purtau același nume și erau strâns unite” (Olmstead). Adorarea lui Assur s-a extins în același timp cu expansiunea consecutivă cuceririlor națiunii, dar centrul său, capitala națională, a rămas mereu cartierul său general. Este semnificativ faptul că, deși nu a fost decât una dintre numeroasele divinități semitice adorate de asirieni, Assur a fost singurul zeu pur asirian.

Dacă vom compara dezvoltarea religiei ebraice cu cea a asirienilor, vom remarca o deosebire hotărâtoare. Încă de la începuturile cultului său, Iahve are cu siguranță un caracter exclusiv național. Cu toate acestea, profunzimea concepției ebraice despre divinitate, în măsura în care aceasta [divinitatea – n.trad.] s-a îndepărtat de om, a împiedicat o identificare prea grabnică a lui Dumnezeu cu poporul, chiar dacă unii cred că au descoperit-o în anumite pasaje din Vechiul Testament. Existența altor zei la alte popoare era admisă în mod tacit sau explicit, însă interpretarea profetică a dat un sens mai larg conceptului de Iahve, până la a face din el o divinitate universală (Ieremia), după cum a și aprofundat-o insistând asupra naturii sale spirituale. Oricât de intimă ar fi relația dintre poporul evreu și Dumnezeul său, o identificare a unuia cu celălalt este de neconcepție.

Ideile de naționalitate și divinitate se întrepătrund în conceptul roman de *genius populi romani*, adorat de comunitate la fel ca și *genius patris familias* în cazul casei. Primul, care, conform lui Wissowa, era la origine o persoană, nu a căpătat o semnificație locală decât mai târziu (*genius collegii, scholae, loci* etc.) și nu a avut niciodată trăsături atât de nete ca cele ale spiritului tatălui de familie. La origine, nici măcar nu avea sex. Începând cu secolul III, știm că există sacrificii publice, iar mai târziu jocuri în onoarea sa. Poporul trăia sub *tutela* sa și spiritul era *comes* al său.

De-a lungul vremii, multe din marile religii naționale cunoscute în istorie au dispărut. Altele au supraviețuit, dar au suferit schimbări și restaurații. Șintoismul este un exemplu interesant al unei religii care și-a păstrat, cu un minim de trans-

formări, caracterul său original. De puțin timp, cunoaștem mult mai bine acest cult național al Japoniei. Nici unul dintre marile culte străine introduse în imperiul nipon nu a reușit să-l dezhădăcineze complet. După ce a fost introdus budismul, șintoismul l-a absorbit în mare parte, iar Ryōbu-Shintō, rezultatul acestui amestec, a rămas secole de-a rândul un puternic factor de integrare al vieții japoneze, până când restaurația Meiji din 1868 a restabilit un șintoism purificat și a făcut din el religia de stat. Dezbateră referitoare la separarea dintre șintoismul de stat și șintoismul privat nu s-a încheiat nici la ora actuală. Șintoismul este unul dintre cele mai frapante exemple de cvasi-identificare a unui popor sau a unei naționalități cu divinitățile considerate drept reprezentanți ai săi (strămoșii). Chiar dacă Amaterasu, marea zeiță a soarelui, fiică a pământului și a cerului, nu este identică cu „spiritul poporului japonez”, rolul său este similar celui al unui *genius populi romani*, deoarece ea îi reprezintă și îi integrează pe adoratorii săi, japonezii. Aceasta explică faptul, altfel de neînțeles, că, în ciuda luptelor și a ciorovăielilor seculare, zeița rămâne, în termenii unui bine cunoscut specialist în șintoism, Holtom, „centrul loialității și al patriotismului ce unește națiunea în jurul tronului”. Ea „reprezintă coeziunea ideală a statului și este emblema spiritului întregii națiuni”. Loialitatea poporului față de descendenții lui Jimmu Tennō, primul împărat, și, prin aceștia, față de Amaterasu și Ninigi nu a fost pusă niciodată în discuție. Venerarea strămoșilor imperiali era o trăsătură esențială a riturilor și atenta sa respectare garanta continuitatea existenței și a prosperității națiunii. *Shintai*, sau embleme ale zeiței soarelui (spada, piatra prețioasă, oglinda), sunt simboluri ale unității naționale. Cuprinzând o teogonie și o cosmogonie, mitologia șintoistă pătrunde în istorie fără nici o dificultate, tradiția sa sacră reprezentând în felul acesta o imagine unificată a trecutului și prezentului. Cu toate că, la origine, primii șefi, care erau descendenți ai soarelui, nu reprezentau decât una dintre liniile rasiale ce alcătuiesc astăzi națiunea japoneză, ideologia acestui grup a devenit curând cultul întregii Japonii, iar marile divinități ale tribului s-au constituit rapid în elementele primare ale mulțimii de nenumărate spirite (*kami*), între care Amaterasu este „cel mai puternic” (Holtom). Referitor la acest subiect, este suficient să-l cităm pe unul dintre specialiștii de prim plan: „Interesele dinastice au acordat primul loc unicității și maiestății derivate din pretențiile liniei imperiale la o descendență solară. În secolul al VI-lea al erei noastre, descendența solară a împăraților a devenit motivul principal al cultului de stat din Yamato. Influența sa durează de secole, până a ajunge astăzi să constituie obiectul predominant de interes al întregului șintoism.” (Holtom). Se înțelege acum de ce dintre maeștrii Japoniei, relativ puțini, având în vedere lungul lor șir, nu au existat decât trei care au devenit obiectul unui cult special: aceștia sunt împărații sub care „au fost realizate eforturi notabile în vederea unirii și a progresului vieții naționale” (Jimmu, Kwammu și Meiji Tennō). Devine explicabil acum paradoxul acestui popor, care în ciuda mândriei pe care o manifestă cu tradiția sa și cu moștenirea sa națională, în ciuda conștiinței misiunii și a mandatului cu care se crede însărcinat de divinitate, nu și-a imaginat totuși o încarnare divină și suverană a caracterului său și a virtuții sale naționale, după modelul nordic al lui Thor, al lui Assur din Ninive sau al lui Huitzilopochtli din Mexic.

Faptul acesta surprinzător, că Shintō nu a reușit să impună pe primul plan o figură mai centrală a zeului războiului, are ca motiv, fără îndoială, preeminența divinităților locale și tribale. Motivul pentru care anumiți zei războinici au avut un rol disproporționat față de importanța lor pur religioasă rezidă în importanța căpătată de elementul militar în consolidarea și expansiunea imperiului.

7. Asociațiile pe baza sexului și a vârstei

Am studiat până aici trei tipuri de grupuri sociale și raporturile lor cu religia : grupul de rudenie, grupul local și un tip mai larg, ce include persoane cu o descendență comună, reală sau fictivă, și care se bucură de o tradiție și o cultură comune. Vom aborda acum un al patrulea tip de grup, ale cărui baze sunt tot legăturile naturale. Este necesar să examinăm semnificația religioasă pe care o pot avea asociațiile fondate pe criteriul sexului și al vârstei. Studiul acesta se bucură de o mare atenție din partea antropologilor, mai ales după apariția monografiilor hotărâtoare ale lui Schurtz, *Alterklassen und Männerbünde*, Webster, *Primitive Secret Societies*, și Wissler și Lowie, *Plains Indians Age Societies*. Studiul clasic al cultelor antice, antropologia și filologia au furnizat în egală măsură o interesantă documentație referitoare la acest tip de asociere.

O asociație fondată pe afinități naturale este, în principiu, diferită de cea cu un scop practic sau ideal. Persoanele de aceeași vârstă și același sex se reunesc într-un mod cu totul natural și formează, fără un scop bine definit, grupuri mai mult sau mai puțin unite. Chiar dacă aceste grupuri intime sunt încă departe de instituția asociațiilor bazate pe vârstă, așa cum o regăsim în atâtea societăți, ele sunt de același gen, fondate fiind pe legături naturale. Chiar și la nivelul grupului cel mai intim găsim asemenea legături, care apar în mod spontan, se dezvoltă în urma unei reuniuni fortuite, iar altele sunt fondate în mod conștient, create de către indivizi sau autorități, pentru a favoriza coeziunea persoanelor de aceeași vârstă. Cu toate acestea, având în vedere scopurile precise incluse în „programul” acestui gen de asociații sau insinuate în reuniunile recunoscute la origine ca având numai baze naturale, devine din ce în ce mai dificil să le distingem de un alt tip de asociații, fondate în mod expres în vederea favorizării unei comunități a intereselor materiale sau spirituale, fără nici un raport cu legăturile naturale.

Să studiem acum asociațiile fondate pe legăturile naturale de sex și vârstă. Cel mai mic grup de acest tip cuprinde doi sau cel mult câțiva indivizi cu o oarecare afinitate naturală, de exemplu persoane de aceeași vârstă. Prietenia nu are un „scop”, dar se bazează pe asemănare. Ceea ce cunoaștem din punct de vedere sociologic despre prietenie lasă încă destul loc pentru cercetări. Unul dintre primii antropologi care a atras atenția asupra importanței sociale a prieteniei este Herskovits, care, în monografia sa despre Dahomey, afirmă : „Aspectul lor fundamental [al grupurilor care nu provin din rudenie] și cel mai ușor de observat imediat este în același timp și unul dintre cele mai neglijate de antropologi, anume prietenia.” Această lacună poate fi explicată până la un anumit punct prin faptul că de obicei prietenia nu este considerată o instituție, și din acest motiv nu a atras atenția în aceeași măsură ca și căsătoria, autoritatea unui șef sau altele de același tip. Herskovits ne informează că în anumite părți ale Africii „cel mai bun prieten” era o adevărată instituție. Să rezumăm câteva din descoperirile sale. În Dahomey, orice bărbat sau femeie are trei prieteni : cel mai bun prieten, al doilea cel mai bun prieten și al treilea cel mai bun prieten. Primul spune tot ce știe ; al doilea spune jumătate din ce știe ; și al treilea „stă în prag și ascultă ce poate.” La moartea celui mai bun prieten, nr. 2 și nr. 3 avansează câte o poziție și este numit un nou nr. 3. Relația bazată pe afecțiune este așadar garantată printr-o semi-instituție : se așteaptă de la prieteni ca aceștia să îndeplinească anumite rituri, în caz de moarte sau alte evenimente asemănătoare.

Ne putem îndoi că se poate vorbi în cazul celor numiți *philoî* și *systatai* (grup de doi efebi) din Grecia antică de o prietenie instituțională. Legătura care îi unea pe

hetairoi în perioada eroilor a fost descrisă ca fiind exact asemenea celei de sânge, care îi unea pe membrii unei familii. La teutoni se încheia un pact de sânge, care unea doi sau mai mulți bărbați pe viață, cu obligația de a-și asigura reciproc protecția, răzbunarea și înmormântarea.

Există o diferență de principiu între ceea ce am putea numi asociații „deschise”, ce acceptă sau cuprind toate persoanele, bărbați sau femei, dintr-o societate și asociațiile „închise”, adică cele care își aleg sau își selecționează membrii pentru a-i primi într-un grup fondat pe criteriul vârstei, cu sau fără condiții precise. Chiar dacă aceste condiții pot deveni convenționale și stereotipe, natura grupului închis este esențial diferită de cea a grupului deschis. Studii antropologice recente au demonstrat coexistența a două tipuri de organizații în cadrul aceleiași societăți și a unor reguli complicate ce instituie relațiile dintre ele. Astfel, Rivers a atras atenția asupra diferenței ce exista, în Melanezia, între societatea satului (*ukwe*), grupul de rudenie și societatea *bush* (societate secretă).

În mod frecvent, întâlnim grupuri în care cele trei principii de asociere fuzionează: legătura naturală, scopul și comunitatea condiției (profesia, de exemplu). Al doilea și al treilea principiu nu sunt identice (cf., pentru cel din urmă, cap. VI). Astfel, avem asociații fondate pe deosebirea de ocupație și de societate, dar în care subdiviziunile sunt organizate în funcție de vârstă (ucenici), iar alegerea divinităților protectoare ale grupului depinde de o experiență religioasă individuală. Mai mult, factorul în funcție de care se decide admiterea în cadrul grupului poate fi de ordin economic (plata unui drept), reglementare care, la rândul său, poate fi condiționată de vârstă sau de sex. Un grup de acest gen poate să fie exclusiv sau nu în raport cu exigențele ce condiționează admiterea în interiorul său. Lowie a arătat că în societățile indienilor din Câmpii exista „un amestec al factorului vârstă și al factorului cumpărare”. Cumpărătorul și, respectiv, vânzătorul de privilegii sunt numiți, la indienii hidatsa, „tată” și „fiu”. Pe bună dreptate, în comparație cu Schurtz, Lowie susține că gruparea de vârstă nu se întâlnește în mod necesar peste tot și nu are un caracter mai îndelungat decât orice un alt tip de asociere. În Africa occidentală și orientală, în Melanezia și în anumite societăți ale indienilor din America, găsim cu toate acestea, în mod frecvent, asociații bazate parțial sau în întregime pe vârstă. Conform lui Lowie, factorul vârstă este „trăsătura unificatoare ce formează grupurile și le permanentizează grație experienței colective inițiale a colectivității tribale”. El demonstrează că, la indieni, anumite dansuri rituale caracterizează anumite grupuri bazate pe vârstă și probabil le aparțin de drept numai acestora; gradul atribuit vârstei variază de altfel în cadrul diferitelor societăți (cf. vârstele diferite ale membrilor societății Căinelui în diferite triburi din Câmpii). Același ritual (precum cel al Căinelui) distinge la indienii kiowa un grad superior, iar la Picioarele Negre un grad inferior. În ceea ce privește Africa, un specialist afirmă că gradul în funcție de vârstă reprezintă „un factor primar în organizarea și conducerea societății, la populațiile galla, masai și manda (Wilfrid D. Hambly). Aduă că la negri, gradele sunt „mai puțin specifice, mai puțin complicate și nu sunt fundamentale pentru organizarea militară, precum formele de grupări în funcție de vârstă pur hamitice.” S-a demonstrat așadar cu claritate existența unei relații intime între grupurile de vârstă și alte criterii, ca factori de integrare socială.

Ne vom ocupa acum într-un mod cu totul deosebit de formele mai rare de asociere fondate pe legături naturale. La acestea, ca și în cazul altor grupuri, gradul de coeziune are o mare variabilitate. Există asociații permanente, altele nu sunt decât trecătoare, unele sunt mai mici, altele mai mari. Problema este de a ști dacă experiențele comune trebuie privite ca niște cauze sau drept consecința formării unor asemenea grupuri. În realitate, observăm că ele îndeplinesc ambele roluri și că între

ele există o cauzalitate reciprocă. Legăturile de prietenie determină activități și interese comune, însă remarcăm că în acest caz comunitatea scopului, fie el practic sau spiritual, este esențialmente de ordin secundar. Afinitatea bazată pe identitatea de sex sau de vârstă este suficientă pentru a stabili prietenia și a o menține. Experiența și integrarea se influențează în mod reciproc : constatăm clar acest lucru în anumite tipuri de asociații culturale ale oamenilor cu aceeași meserie. Asupra acestui aspect vom reveni la capitolul VI.

S-a observat pe bună dreptate că tendința de a forma asociații bazate pe sex și vârstă a fost totdeauna mult mai pronunțată și mai constantă la bărbați decât la femei, chiar dacă atât în civilizațiile primitive, cât și în cele superioare se întâlnesc numeroase asociații feminine. După ce a studiat ceremoniile de inițiere din Noua Guinee, comune atât băieților cât și fetelor, și le-a enumerat caracteristicile culturale, Lowie adaugă : „Însă importanța socială a ceremoniei fetelor este relativ nesemnificativă sau, mai degrabă, semnificația sa are un caracter esențialmente privat. La popoarele africane, dimpotrivă, inițierea semnifică intrarea într-o organizație feminină comparabilă cu cea a băieților ; în Noua Guinee, ele nu au același scop.” Asociațiile feminine sunt mai degrabă inspirate de spiritul de imitație, nu au coeziunea și organizarea asociațiilor masculine. În studiul său despre indienii din America de Sud, Karsten menționează că există credința că „puterea magică naturală a bărbaților este mai mare decât cea a femeilor și este mai mare la bătrâni decât la bărbații tineri”.

Împărțirea în funcție de sex este combinată uneori cu diferențierea în funcție de vârstă. În Grecia, Hercule era patronul bărbaților și Afrodita era protectoarea femeilor. După Lowie, în insulele Banks, repartizarea pe categorii în funcție de sex este atât de pronunțată, încât bărbații mănâncă și dorm împreună și formează un fel de „organizație tribală secretă”. În același timp, repartizarea în funcție de sex este mai puțin pronunțată în cazul bătrânilor. Forma cea mai comună de demarcare între bărbați în interiorul unei unități mai vaste este aceea care îi distinge pe adulți de ceilalți. Deseori, toți bărbații adulți, fără deosebire de vârstă, se reunesc în grupuri precum *kachina*, din cadrul populației *zuni* din New Mexico, sau *poro*, din cadrul populațiilor *kpelle* din Africa occidentală, care exclud femeile, copiii și străinii. Linia de demarcație între vârsta adultă și tinerețe este trasată de riturile pubertății. Ceremoniile de *inițiere* care urmează unor perioade de reclusiune și pregătire cuprind, conform lui Malinowski, trei părți : mai întâi, o serie de încercări ce presupun o mutilare oarecare, în legătură cu ideea de moarte și renaștere, deseori înfăptuită în decursul unui joc dramatic ; în al doilea rând, „o inițiere metodică a tinerilor în miturile și tradițiile sacre, revelarea graduală a misterelor tribului și prezentarea obiectelor sacre” și, în sfârșit, „riturile de trecere la virilitate”. Thurnwald interpretează ceremoniile de acest tip ca fiind niște tentative de a asigura progresul agriculturii și de a stabili și confirma autoritatea bătrânilor tribului asupra celor mai tineri. Deseori întâlnim un tip de grupare împărțită pe trei vârste : „Cele trei stadii – copilăria, vârsta matură, bătrânețea – sunt clasele naturale” (Weiser). Vârsta intermediară este marcată de participarea deplină la toate activitățile și la toate privilegiile tribului. Triburile *masai* din Africa orientală au o triplă organizare, însă grupul intermediar, subdiviziunea în care intrarea este marcată de circumcizie, este singurul care are o oarecare conștiință a propriului grup. În civilizațiile mai puțin avansate, maturitatea sexuală marchează un stadiu, iar al doilea este marcat de căsătorie. Tinerii și bărbații formau astfel trei sau patru grupuri. De preferință, femeile erau repartizate pe trei grupe (prepubertate, pubertate, căsătorie). Foarte interesante sunt asociațiile feminine ale indienilor *teton dakota*, foarte mândre de a constitui societăți „pentru doamnele singure”, care acceptă toate femeile de 40 de ani și mai mult și care au fost întotdeauna fidele numai soților lor.

Se pot găsi cazuri în care tineretul este împărțit în copii și oameni tineri. Se întâmplă uneori ca și unii, și ceilalți să poarte costume sau simboluri distinctive. Copiii egipteni sau ai indienilor omaha din câmpiile de nord ale Americii poartă o coafură specială. Autorul acestor rânduri a observat un obicei asemănător la copiii mahomedani din Maroc. Pe măsură ce crește unitatea politică și socială și cuprinde mai mulți bărbați în putere, capabili să participe la război, să muncească și să se recreeze, procesul de organizare se complică.

Asociații ale tinerilor cu rezidență comună (*Männerhaus*), obiceiuri, îndatoriri și țeluri speciale sunt cunoscute în multe societăți primitive (Australia, Africa, Polinezia), precum și în societăți evolute. Știm că în Mexic educația tineretului se făcea în „colegii” stabilite în fiecare dintre cele 20 de calpullii (districte geografice, probabil de origine tribală); pentru nobilime exista o instituție specială în cadrul colegiului central (*calmecac*-ul) din Tenochtitlan. Educația băieților începea la șase ani și dura între șase și opt ani, centrată fiind pe ocupațiile pe care le vor avea. Băieții erau supuși unui regim special de austeritate când, la 15 ani, își începeau educația militară. În fond, școala servea oarecum de club de „hidalgos”. La Cuzco, capitala vechiului Peru, ceremonia de Huarachicu, adică de acordare a gradului de cavaler tinerilor născuți în familii nobile, era legată de cultul Huanacaurihuaca. De asemenea, foarte mult se preocupau de pregătirea și educația grupurilor de vârstă triburile grecești și germanice.

Conform lui Poland, una dintre cele mai mari autorități din domeniu, spre deosebire de romani, unul dintre fenomenele cele mai caracteristice antichității grecești îl constituie existența asociațiilor pe criteriul vârstei: *paides*, *epheboi*, *neoi* și *gerontes*, care au apărut în epoca hegemoniei.

În Sparta existau șase clase în funcție de vârstă (de la 8 la 13 ani). Fiecare băiat care avea vârsta necesară pentru a merge la școala publică era afiliat unei *agele*. Membrii acesteia se pregăteau, se jucau, mâncau și dormeau împreună. Sub conducerea unui *eiren*, ei formau o comunitate. De la 14 la 20 de ani, tânărul aparținea unui *irenei*, de unde pleca în deplinătatea drepturilor și a privilegiilor de cetățean. Cel care a studiat asociațiile de tineret romane din perioada lui Augustus a fost Rostovtzeff. Aceste asociații erau bine organizate; în cadrul lor se desfășurau rituri complete de inițiere, conduse de *magistri*. Legătura lor cu organizația militară era mai puțin accentuată decât în Grecia.

Respectul datorat vârstei înaintate variază considerabil de la o națiune la alta. La australieni, africani, chinezi, japonezi, evrei, greci (*gerontes*), romani și venețienii din Evul Mediu, bătrânii, fie în calitate de indivizi, fie ca grup, se bucurau de o adâncă venerație. De fapt, viața publică a indigenilor australieni este dominată de bătrâni. Vinogradoff consideră „instituția Bătrânilor” ca fiind cea mai puternică organizație primitivă.

Ne lipsește aici spațiul necesar pentru a trata în detaliu dezvoltarea ierarhiei grupurilor fondate pe vârstă și diferențierile corespunzătoare din cadrul societății. Faptul că, în multe triburi din Africa, războinicii sunt repartizați într-un anumit număr de clase, în funcție de vârstă, indică limpede existența unei fuziuni între acest sistem de organizare socială și cel fondat pe distincțiile de ordin profesional, social sau de alt tip. La greci întâlnim o interesantă instituție a *efebiei*, asociație a tinerilor, cu un caracter semi-public. În ultima parte a existenței sale, ea a creat un puternic sentiment de solidaritate și s-a bucurat de o conducere autonomă – un alt exemplu de subdiviziune socială rezultată din amestecul asociațiilor naturale cu cele artificiale. Suntem foarte bine informați în legătură cu *efebia* antică. Plecând de la o organizație generală, s-au format ramificații mai mici, precum cele de *synepheboi* (camarazi), *philoî* (prieteni), *adelphoi kai systatai* (frați și însoțitori) etc. Patronii lor erau Hercule și Hermes.

Studii recente asupra triburilor germanice meridionale indică existența unor grupuri ale tinerilor, distincte de cele ale copiilor și ale adulților prin privilegiul de a purta arme și un echipament special ; tinerii din aceste grupuri erau obligați să exerseze anumite atitudini (extazul), erau consacrați zeilor. Caracterul militant al acestor grupuri marchează trecerea de la asociația naturală la societatea secretă și la corporația profesională. Chiar și în cadrul civilizațiilor avansate, întâlnim vestigii interesante ale diviziunii în funcție de vârstă, comportând și o semnificație religioasă. Fraternitatea mahomedană de la Basra (Ikhwan as-safa) din secolul X era împărțită în patru grupe : bărbații între 15 și 30 de ani, între 30 și 40, între 40 și 50 și cei peste 50 de ani ; pentru fiecare dintre aceste grupuri existau rituri de inițiere.

Așadar, semnificația religioasă a grupării naturale are o mare importanță, iar tentativele de a-i asocia motive și interese sociale riscă să nu corespundă realității în întregime. Numeroasele concepții și numeroasele rituri, pe care le descoperim atât de inseparabil legate de grupurile naturale, nu pot fi explicate numai ca adăugiri de ordin secundar, chiar dacă deseori asociațiile evoluează și degenerază cu timpul, lăsând să apară alți factori și alte interese, cum ar fi progresul simțului artistic, influența și ambianța crescândă a funcționarilor însărcinați cu păstrarea doctrinelor și a riturilor, precum și influența factorilor economici. Semnificația culturală a asociațiilor naturale pare să-și fi pierdut din importanță în multe societăți, pe măsura trecerii timpului și a dispariției treptate a atmosferei religioase ; riturile au căzut în desuetudine, au început să fie reinterpretate în termeni profani și, uneori, au devenit chiar scene de pantomimă sau bufonerie. Este deosebit de interesant de studiat supraviețuirea și pseudomorfoza acestor vechi elemente ale științei naturale, la origine știință sacră, în cadrul civilizației occidentale (culturile germanice, celtice și clasice), chiar dacă putem întâlni peste tot cazuri asemănătoare acestui proces (acesta a constituit subiectul predilect al unor studii vaste, precum cele ale lui Frazer și ale multor alți savanți). Important pentru noi este să constatăm importanța integrării indivizilor în asociație, integrare fondată pe relații naturale : aceasta permite reconstituirea cu o mai mare ușurință a structurii complexe a unei societăți mai diferențiate. În capitolul V, vom face o trecere în revistă mai completă a câtorva dintre aceste grupări pe care aici abia le-am schițat.

8. Concluzie

După ce am examinat raporturile dintre religie și diferitele grupări fondate pe legături naturale, suntem în măsură să le apreciem importanța în dezvoltarea religiei și în același timp a societății. Am remarcat forța de coeziune care există în grupurile în care legăturile religioase se suprapun cu cele naturale. Această coeziune apare atât de completă, încât factorii sociali și religioși par să alcătuiască împreună un amestec perfect. Toate funcțiile sociale, care servesc într-un fel sau altul integrării grupului, pot fi privite ca expresii de loialitate față de valori superioare și, în consecință, capătă o semnificație semireligioasă. În mod firesc, de aici nu mai este decât un pas până la a trece la acte de adorație, procedeul cel mai profund și mai eficace pentru a consolida legăturile deja existente. Cu toate acestea, sociologul nu se va lăsa înșelat, așa cum s-a întâmplat cu școala pozitivistă, de aparenta identitate dintre gesturile religioase și gesturile sociale. Grupul, familia, clanul sau tribul, luate ca unitate socială și religioasă, este adevărat, sunt identice, dar sensul coeziunii sociale și cel al

coeziunii religioase diferă în fiecare caz. Unitatea familiei este creată de credință, chiar și imaginară, în înrudirea tuturor membrilor săi. Normele ce stabilesc drepturile și îndatoririle reciproce pot decurge dintr-un sentiment comun de obligație familială, dar relațiile fundamentale rămân cele dintre un individ și alt individ. În cazul religiei, relațiile dintre indivizi sunt de ordin secundar, lucrul cel mai important fiind comuniunea cu divinitatea, în aceasta constând fundamentul pe care se sprijină integrarea religioasă. Coeziunea unui grup nu este niciodată statică; un singur lucru este inevitabil: schimbarea. Viața unui grup este totdeauna în devenire, în autotransformare. Ceea ce se pregătea ieri s-a realizat astăzi și pregătește ziua de mâine. Coeziunea grupurilor „identice” este dinamică; ea face obiectul unor schimbări survenite din toate direcțiile. Cadrele sociale și religioase nu sunt totdeauna echilibrate și sociologul trebuie să țină cont mereu de faptul că există grupuri în care integrarea socială și religioasă nu este încheiată. Este de datoria istoricului să descrie procesul de organizare și integrare a societății și el se va găsi deseori în fața unor ascensiuni religioase însoțite în alte medii de o decadentă a culturii; dar va întâlni și situația contrarie. A privi religia ca o funcție a unei grupări sociale naturale pare așadar de acum înainte o adevărată iluzie.

În capitolele introductive ale acestui volum, am negat necesitatea de a accepta o concepție ultra-individualistă despre societate, precum și una ultra-colectivistă. Faptele prezentate în acest capitol ar trebui să dovedească fundamentul solid al poziției noastre. Din punct de vedere individualist, familia, tribul sau grupul de vârstă nu este decât rezultatul însumării rudelor sau a indivizilor considerați ca atare; din punct de vedere colectivist, grupul nu este decât o colectivitate nediferențiată. Nici una, nici cealaltă dintre aceste concepții nu ni se pare a fi rezonabilă, căci sociologul religiei găsește în cultul familiei o unitate strâns legată, formată din tată, mamă, copii sau alte rude, în care individul nu este șters, ci îndeplinește un rol caracteristic, aflat în acord cu situarea sa în cadrul grupului. Pe de altă parte, grupul este singurul în măsură să asigure fundamentul celebrării riturilor religioase, ce îl disting de o mulțime eterogenă și de alte grupuri familiale. Și în cazul acesta, la fel, nu putem gândi decât în termeni dinamici.

Între exigențele individuale și exigențele colective din orice civilizație, societate sau grup, în care funcționează asemenea unități de cult, se poate stabili un echilibru; dar este foarte ușor ca acest echilibru să fie perturbat sau distrus, chiar dacă se poate întâmpla ca ulterior acesta să fie restabilit. Va fi interesant ca din acest punct de vedere să observăm în capitolul următor rolul individului în tipul de grupare descris acolo și rolul acestei grupări în structura ansamblului social, tratat în capitolul VI. A devenit evident faptul că ceea ce prevalează este comunitatea de structură. Atunci când sunt factori dominanți, autoritatea și legile nu țin cont de conceptul sau de ideea de egalitarism strict. Tipul de legi ale unui grup „identice” prezintă o complexitate caracteristică; autoritatea tatălui, a mamei, a șefului, a maestrului unui grup de vârstă este naturală, socială, politică și religioasă. Șeful exclusiv religios reprezintă o excepție, cu toate că îl găsim chiar și în societățile primitive cu grupuri mai ales „identice”. Numai în măsura în care înțelegem că diferențierea funcțiilor apare încă de la nivelul grupurilor „identice”, care cunosc fie și numai activități simple, și că în acestea își face deja apariția un personal specializat, însărcinat cu îndeplinirea cultului comunitar, numai în această măsură vom fi pregătiți să studiem acest aspect al tematicii noastre în capitolele VI și VIII.

CAPITOLUL V

Organizarea specific religioasă a societății

1. Un nou principiu de grupare : grupurile specific religioase

Am studiat până acum tipurile de organizație religioasă și socială „identice” și am remarcat că această identitate este cea mai frecvent întâlnită în culturile mai puțin complexe. Schimbarea acestei stări de lucruri tinde să fie provocată de doi factori : diferențierea tot mai accentuată a structurii sociale, politice și culturale și, pe de altă parte, îmbogățirea experienței religioase a indivizilor sau a grupurilor. Începuturile acestui proces se pot distinge foarte limpede în societățile primitive. Chiar dacă creșterea numerică a unităților sociale, familie, clan sau trib, nu alterează în mod necesar situația religioasă, ea conduce în mod inevitabil la divizări și subdivizări ale activităților culturale. Grupurile de vârstă, care aveau la origine scopul de a-și pregăti membrii pentru deplina participare la drepturile și îndatoririle corespunzătoare vârstei mature și de a răspunde nevoilor membrilor săi, urmau să sufere ulterior o diferențiere progresivă. De asemenea, diferențele crescânde de avuție, meserie și rang favorizează variații corespunzătoare în gândirea, activitatea și organizarea religioasă. În fine, inițiativa conducătorilor de excepție, răspunzând unor evenimente critice din viața poporului, cum ar fi războaiele, cataclisme sau alte *portenta*, are o influență considerabilă asupra comportamentului religios al grupului și asupra expresiei sale, oricât de conservatoare ar fi tradiția gândirii religioase, care are tendința de a se mula în cadrele unei afabulații anterior determinate.

Totuși, aceasta nu reprezintă decât o latură a problemei. Așa cum am mai spus-o, nu trebuie să ținem cont numai de schimbările și evoluția structurii sociale și politice a unui popor și de efectele avute asupra religiei tradiționale, ci și de dezvoltarea religioasă autonomă. Ne putem întreba dacă activitatea religioasă poate fi izolată de celelalte funcții ale grupului, în cadrul societății primitive ; or, un studiu serios al realității ne arată că, până și în civilizațiile inferioare, experiența religioasă are dialectica sa particulară. Mai mult, apariția mișcărilor individuale și a șefilor exclusiv religioși dovedește că, în ciuda frecvenței identității și a întrepătrunderilor dintre activitățile socio-politice și cele religioase, religia își rezervă o dezvoltare distinctă și autonomă.

Apare atunci un nou tip de grupare, a cărui existență, deși este cunoscută în întreaga istorie a civilizației, nu s-a bucurat totdeauna de recunoașterea pe care o merita. Sentimentul de solidaritate, care începe să se dezvolte în acest nou tip de unitate, este revoluționar, într-o anumită măsură. Conștiința acestei solidarități este variabilă ; ea crește sau descrește în funcție de evoluția noii unități. Noua formă de

grupare are drept caracteristică imaginarea conceptelor de paternitate și fraternitate spirituale. Ea diferă de grupurile naturale nu numai prin modul de organizare, prin rituri și credințe, ci, înainte de toate, prin noul spirit de unitate. Considerăm că nu creșterea organică a fost cea care a condus la apariția acestei unități, ci mai curând ruptura definitivă de trecut și de legăturile naturale ce o caracterizează. Cu cât ruptura este mai violentă, cu atât devine mai clar faptul că se cuvine să considerăm noua unitate ca fiind un grup specific religios. Atunci când această ruptură se produce în mod conștient, simbolurile sale, chiar și la nivelul culturilor primitive, sunt conceptele de regenerare, de renaștere, de convertire, împreună cu riturile corespunzătoare lor. Cei care trăiesc această experiență, fie la nivel colectiv, fie, mai rar, la nivel individual, sunt înclinați să se reunească în cadrul unei societăți închise. Caracterul de intimitate al noii experiențe religioase conduce noua confrerie către aceeași intimitate. La început, este posibil ca ea să nu reprezinte decât o schimbare, în mică măsură, a noii cunoașteri; prin urmare, discipolii și adepții devin mai numeroși; apoi, asociația poate sfârși prin a căpăta un caracter permanent, prin a se obliga singură să caute un compartiment specific în viață și să își sudeze membrii într-o comunitate strâns unită. Diferențele ce domneau cândva în „lumea veche”, abandonată acum, sunt destinate dispariției. Ele sunt respinse într-un mod fie implicit, fie explicit, chiar dacă uneori noua comunitate le poate face să reapară, mai accentuate. Teoretic, se poate conveni că nu se va permite apariția nici unei diferențe sau distincții, dar, în practică, acestea renasc, și noile grupuri le-au cerut și le-au recunoscut deseori de bună voie și fără ocolișuri. Acolo unde diferența de sex nu are nici o importanță, se afirmă o altă diferență, moștenită din lumea organizată în funcție de legăturile „naturale”, și anume diferența de vârstă. În continuare, ne vom ocupa de cel mai important criteriu de discriminare: recunoașterea charismei religioase. Cu toate că se poate decela o minimă diferențiere în aproape toate cazurile, noul grup este dominat de spiritul de solidaritate. Noua experiență îi unește și îi integrează într-un mod cu adevărat intim pe toți membrii. În schimb, îi izolează de restul lumii, care nu participă la ea. A o face să participe la această experiență este scopul mai mult sau mai puțin precis al grupurilor specific religioase. Una dintre cele mai importante diferențe între acestea din urmă și comunitatea „identică”, studiată în capitolul IV, este caracterul lor virtual misionar. Spiritul apostolatului poate fi limitat sau, din contră, (virtual) universalist. Prima situație o întâlnim în cadrul grupurilor unite printr-o experiență considerată ca fiind rezervată unei minorități sau unei majorități delimitate de rasă, religie sau alți factori. Este vorba, așadar, de o elită religioasă (care, în mod evident, poate fi departe de a constitui o elită socială sau politică). În primul caz, ordinea „naturală” a lucrurilor poate fi parțial încorporată noii concepții religioase; în cel de-al doilea (al criteriului religios), este necesară existența unei explicații teologice, care să justifice dualismul mai mult sau mai puțin irevocabil pe care îl presupune existența aleșilor și a celor refuzați. Vom vedea că în felul acesta își găsește justificarea exclusivismul anumitor grupuri numite „sectare”. Atitudinea grupului specific religios față de cei din afara sa variază în funcție de interpretarea pe care o dă propriei naturi, importanței sale, precum și mesajului al cărui depozitar este. În cazul în care constituirea sa este selectivă, grupul stabilește o discriminare între cei care se pot și cei care nu se pot converti. Primii vor fi tratați cu sollicitudine („frați întru putere”), iar ceilalți cu indiferență sau dispreț. Vom vedea că societățile secrete, religiile de mistere și anumite secte au făcut dovada acestei duble atitudini. Dacă grupul religios admite un scop (virtual sau real) universalist, atunci el nu admite nici o diferență esențială între raporturile avute cu membrii săi și

cele cu străinii, chiar dacă se întâmplă cu ușurință să manifeste față de ei un adevărat sentiment de superioritate și un dublu fel de acțiune. În definitiv, *Binnenethik* (morală valabilă numai în interior) nu se limitează, așa cum o arată clar istoria religiei, numai la grupurile naturale, pentru care reprezintă de altfel un comportament caracteristic.

În cele ce urmează, vom studia diferite tipuri de grupuri specific religioase, începând cu formele cele mai rudimentare, pentru a ajunge la cele mai complexe. Se înțelege cu ușurință faptul că există două feluri de asemenea grupuri: cele a căror origine o putem regăsi grație studiilor istorice și cele ale căror începuturi rămân necunoscute atât membrilor lor, cât și nouă.

2. Societatea secretă

Primul tip pe care va trebui să-l examinăm în acest capitol este cel pe care îl numim „societate secretă”. Deși s-au scris multe lucrări în legătură cu istoria sa, de obicei termenul nu este definit în mod clar. Un studiu de ansamblu al acestei chestiuni va include, de exemplu, cultele de mistere (cf. mai jos, sect. 3), asociațiile druizilor, care formează un grup profesional religios (cap. VIII), Templierii, care sunt un ordin (sect. II, c), precum și numeroase asociații filosofice sau numai politice. Societatea secretă ar trebui să nu mai fie confundată cu grupările întemeiate în funcție de vârstă și sex, studiate la capitolul IV, nici cu grupurile profesionale, pe care le vom studia la capitolul VI. Ca grup deschis pentru oricine pretinde a avea o experiență specială sau îndeplinește anumite condiții necesare, acest gen de societate nu este o asociație exclusivă, de tipul asociațiilor profesionale limitate la persoane ce au aceeași meserie, cum ar fi, de exemplu, cea a funcționarilor religioși (cf. cap. VIII). Întâlnim societăți secrete în cadrul multor societăți primitive. Radin, de exemplu, distinge la indienii winnebago patru tipuri de grupuri religioase, cu practici și rituri precise și bine dezvoltate: 1. clanuri și grupuri naturale, la ceremoniile cărora numai membrii au dreptul să asiste; 2. societățile religioase limitate la cei care au obținut binecuvântarea unui spirit special sau, pentru a utiliza terminologia ce ne este proprie, asociații specific religioase fondate pe experiențe individuale (deși devenite stereotipe cu timpul); 3. „grupurile de vraci”, în care sunt admiși numai inițiați, sau, cu alte cuvinte, ceea ce noi numim „societăți de mistere”; 4. organizații semi-permanente (de exemplu, asociațiile de războinici), ce se bucurau de privilegii speciale în vederea îndeplinirii unor rituri deosebite. Așadar, în afară de grupurile naturale, descoperim și alte grupuri, a căror apariție poate fi atribuită slăbirii și decadenței vitalității de care se bucurau anterior unitățile tradiționale.

Cercetătorii specializați în civilizațiile clasice s-au aflat mereu în dificultate, atunci când au încercat să explice marile schimbări ce au însoțit declinul cultelor tradiționale și apariția unor noi atitudini religioase. Fapt este că, în Grecia, asistăm la nașterea unei noi grupări, începând din clipa în care grupul tradițional, fondat numai pe criterii naturale, a fost considerat insuficient. Acele *orgeones* grecești, care au existat cel puțin până în secolul VI și au format probabil societăți de indivizi atașați unui cult al unor divinități speciale, erau cu totul diferite de asociațiile gentilice (*thiasoi*) și de asociațiile profesionale cu o semnificație culturală (cf. cap. VI). *Asclepiadai*, adoratori ai zeului vindecării, nu reprezentau corespondentul grecesc al *American Medical Association*, ci, conform lui Poland, niște grupuri private de devoți atașați unei divinități speciale. Fondatorii acestor societăți sunt necunoscuți.

Printre grupurile culturale străine Romei imperiale, alături de asociații bazate pe identitatea de naționalitate sau de meserie, existau și grupuri unite înainte de orice printr-o religie sau o experiență mistică.

Cu toate acestea, nu orice grup religios nou apărut trebuie considerat drept un progres spontan, religios, intelectual și moral. Noua credință nu este tocmai „rezultatul” decăderii celei vechi. Indiferent care ar fi cauza declinului sau a falimentului cultului tradițional, noul principiu de asociere evidențiază mereu elanul creator al unei experiențe religioase. Fondatorul sau fondatorii noii instituții specific religioase, ai unei societăți secrete pot fi cunoscuți sau, dimpotrivă, este posibil ca societatea respectivă să se organizeze în negurile unui trecut obscur și să nu fi păstrat tradiția care ar fi permis amintirea lor. În ceea ce privește societatea primitivă, trebuie să se țină cont mereu de aceste două posibilități. Știm despre anumiți indivizi că se presupune a fi fondat asociații religioase ale indienilor din America sau Africa, dar nu putem ști cu certitudine dacă aceștia au fost creatori veritabili și inițiatori sau dacă nu au făcut decât să însuflească revenirea la viață a vechii tradiției religioase.

MacLeod face aluzie la interesanta organizare a indienilor kwakiutl din America de Nord ; pe timp de război și în perioada dansurilor de iarnă, gruparea lor naturală este înlocuită cu o ordine diferită. „În aceste împrejurări, bărbații au o unitate socială și politică fondată în mod esențial pe o comunitate a experienței mistice ; sunt deci organizați în societăți sacre.” Uneori se întâmplă ca asociații fondate din rațiuni pur religioase să se sudeze cu altele bazate pe vârstă, meserie, proprietate sau clasă socială. O asemenea dispariție treptată a scopurilor religioase sub influența unor motive secundare se constată în unele societăți din America, Oceania și Africa.

În tabloul său general și în analiza sa a societăților secrete din Africa, Hambly menționează următoarele tipuri : 1. tipuri bazate pe afinitățile de vârstă și de sex ; 2. tipuri ce presupun o inițiere ; 3. tipuri care au un scop și o importanță politică, exercitând o anumită jurisdicție asupra vieții și proprietății membrilor săi ; 4. tipuri bazate pe o diferențiere economică și care reclamă anumite drepturi de admitere. Dintre acestea, numai tipul al doilea corespunde veritabilei idei de societate secretă. Autorul nu abordează problema cronologiei și a clasificării. Totuși, un alt africanist, Butt-Thompson, încearcă să stabilească o cronologie a numeroaselor tipuri de societăți din Africa occidentală, acestea fiind obiectul lucrărilor sale. El le repartizează în societăți religioase (juridice, religioase, sacerdotale, prohibitive, protectoare, purificatoare), patriotice (de agricultură, cooperare, sport, comerț, război) și, în fine, „subversive”.

Ceea ce numim „societate secretă” este forma de organizare specific religioasă care nu a evoluat foarte mult. Membrii unei societăți secrete nu sunt rude și nu au în mod necesar aceeași vârstă, dar participă la experiențe religioase comune, care îi conduc la dezvoltarea cultului unor divinități specifice, considerate drept protectoare, și la îndeplinirea unor rituri aflate în acord cu acest cult. Asociația astfel formată este relativ permanentă ; deseori, ea este puternică și diversificată. În excelenta sa analiză a grupurilor culturale din Dahomey, Herskovits descrie casa în care se oficiază cultul, noviciatul, educația generală, învățarea dansurilor, complicatele ceremonii de inițiere, fără a uita examenul novicilor și nici sacerdoțiul zeului, al lui *vodu*. În Dahomey, există patru clase de membri ai acestor grupuri culturale : 1. *voduno*, cel care posedă fetișul ; 2. *hunso*, cel care „îl poartă” ; 3. *vodunsi*, cel care s-a dedicat serviciului său ; 4. *legbans*, cel care încarnează puterea *vodu*-ului. Despre triburile yoruba din Africa occidentală, Lowie scrie : „Ceea ce îi unește pe toți membrii asociației oro este adorarea unei divinități distincte, în același timp cu îndeplinirea unor ceremonii funebre, în cadrul cărora nu se ține cont nici de rudenie, nici de rezidență.”

Anumite rituri ale societăților secrete au drept scop creșterea fecundității solului sau a animalelor, avantaj ce îi interesează pe toți membrii săi în cel mai înalt grad. De asemenea, ei pot fi interesați de îngrijirea bolnavilor sau de cultul morților, sau pot fi preocupați de dorința de a se bucura de fericire eternă și nemurire. În toate aceste exemple, elanul original, care dă naștere asociației, are un caracter magic sau religios. Nu totdeauna natura acestor asociații a fost bine definită. Unii savanți le-au exagerat caracterul „social”. Or, exceptând formele târzii sau decadente, interesele pur sociale au avut de obicei o importanță secundară. Criticismul se vede obligat să vină cu o teorie mai aprofundată: ceea ce a determinat formarea unor grupuri lipsite de legături de rudenie a fost, după unii cercetători, instinctul sau impulsul social special. Nu intenționăm să spunem că societățile secrete ar fi exclusiv religioase; dar motive precum dorința arzătoare a puterii și căutarea sănătății, bogăției sau protecției caracterizează formele cele mai degenerate ale societăților secrete. Este sigur faptul că societatea bine cunoscută a tribului arioi, din insulele Societății, a degenerat într-un grup de comediați. Reprezentările lor erau la origine cele ale misterelor unei divinități personale. Tatuajul și costumele distingeau cele opt grade diferite de inițiați. Este exact ceea ce afirmă Ruth Benedict, anume că „religia era un instrument” și că „ceremonia avea drept scop agreementul, și religia era înainte de orice și mai presus de toate o tehnică a succesului”, lucru adevărat pentru acest caz, cât și pentru altele similare, dar nu este valabil pentru tipul de grup pe care îl studiem. Ne putem deci întreba dacă este legitim să tragem concluzia, așa cum face ea, că „spiritualitatea și virtuțile sunt două valori sociale care nu au fost descoperite decât pe măsura progresului vieții sociale”. Probabil că nu au fost decât redescoperite.

Este interesant să facem unele comparații între societățile indienilor din Câmpii și cel ale melanezienilor. Atât o civilizație, cât și cealaltă abundă în asociații de tipuri foarte variate. Admiterea în cadrul *sukwe*-ului melanezian este un demers individual, depinzând de plata unui drept de intrare. În interiorul acestei societăți, găsim o întreagă ierarhie; membri de toate gradele formează *sukwe*-ul și împart același centru comunitar sau casă a bărbaților. La indienii din prerii, calitatea de membru este determinată de vârstă; ea conferă privilegiul de a participa la activități și ceremonii speciale, cu caracter colectiv și nu individual. Fiecare grup are casa sa specială, spre deosebire de domiciliul melanezian, care este de tip comunitar.

În toate grupurile organizate în societăți secrete, admiterea nu este, ca în cazul grupurilor naturale, ceva ce vine de la sine; este subordonată unei selecții și unei alegeri. Tradițiile, riturile și ceremoniile sunt drepturile exclusive ale inițiaților. Deseori, secretul este păstrat într-un mod atât de strict, încât profanii, fără a-i uita pe savanți, sunt înșelați total în legătură cu adevărata natură, scopul și caracterul acestor grupuri. Numai membrii, aleși de multe ori în urma unei perioade de probă, încep să își formeze o idee despre semnificațiile conceptelor și practicilor asociației. Prin încercări din ce în ce mai severe, sunt verificate aptitudinile subiecților ce urmează a fi admiși în asociație; acestea sunt încă și mai severe pentru cei care trebuie să intre în cercul intim. Admiterea nu are loc decât după o perioadă de inițiere completă în ceea ce privește scopurile și intențiile grupului, simbolizată printr-un fel de „moarte”, „renaștere” și „inițiere”, precum și probabil de un nume nou și de cunoașterea limbajului sacru. Comportamentul acestor asociații față de profani este unul variat. În cele mai degenerate, aceștia sunt tratați cu dispreț și cu o ostilitate care ajunge uneori până la persecuție.

Pentru a împiedica pierderea sau deformarea sa, tradiția religioasă a societății secrete este codificată în doctrină, rituri și organizare. Concepte mitologice speciale

explică și justifică actele de pietate, utilizarea obiectelor de cult, alegerea locurilor sacre, ceremonialul, titlurile și îndatoririle oficianților. Condițiile necesare admiterii sau ocupării unei funcții sunt determinate de tradiție, exprimată în mituri și doctrină. De asemenea, se cere ca oficianții și chiar membrii obișnuiți să fie capabili de experiențe extatice. Așa se explică faptul că experiențe extraordinare, inaccesibile neinițiaților, sunt accesibile membrilor societății secrete. Extazul joacă un rol vital în societățile secrete din Africa, nord-estul Asiei și la indienii din America. Aici, ca și în alte părți, rugăciunile, sacrificiile și purificările se desăvârșesc în reprezentațiile dramatice și în dansurile sacre, în special în dansurile cu măști.

În măsura în care aceste activități implică și rudimente de educație și instruire, ele se bucură de o valoare culturală considerabilă și riscă să devină factori determinanți ai vieții economice și politice a grupului. Bună sau rea, influența lor asupra dreptului și a cutumei nu este mai puțin importantă. Mai ales în formele sale cele mai evoluat, religia a suferit o influență profundă din partea acestui tip de organizație religioasă. A cultiva o experiență religioasă autentică a sacrului, a favoriza sentimentul de supunere temătoare, a insista asupra unei pregătiri demne, a disciplina spiritul și corpul prin asceză, meditație și solitudine, iată tot atâtea moduri de a acționa care au contribuit din plin la evoluția vieții religioase, de la tatonările de început și până la religiile superioare.

Asociațiile religioase ale indienilor din America par a se fi păstrat mai bine decât cele ale altor popoare. Întâlnim aici mai puțin pragmatism degradant decât la cele din Oceania; concepțiile sunt mai elevate și mai subtile, practicile mai serioase, disciplina mai rigidă. La acești arborigeni se poate distinge o triplă tendință, care anunță deja un tip de comuniune religioasă mult mai elevat: prima caracteristică este rolul jucat de indivizii excepționali și puternici, „profeții primitivi”, cum sunt numiți. Inspirați de viziunile lor, profeții se cred chiar ei instrumente ale divinității. Având un antrenament deosebit și aptitudini speciale, șefii lor dezvoltă în ei facultăți extraordinare de intuiție și se bucură de un prestigiu surprinzător în ochii poporului lor. „Profetul” sau clarvăzătorul poate fi un personaj izolat sau să conducă personal un grup de discipoli; activitatea sa poate fi sporadică sau, dimpotrivă, să aibă un caracter continuu și profesional. Se poate ajunge ca privațiunile sau chiar suferințele să devină hrana sa cotidiană. În astfel de circumstanțe, experiența religioasă se apropie de plenitudine, se îmbogățește și capătă un caracter mai individual, venind cu o contribuție fecundă la viața colectivității. Adunând niște discipoli, șeful asigură mișcării pe care a lansat-o progresul religios și o dezvoltare permanentă. Persoana și cultul „oamenilor divinizați” din antichitate, care s-au impus într-o măsură excepțională admirației și afecțiunii compatrioților lor, au făcut recent obiectul unui studiu strălucit (Ludwig Bieler). Între concepția grecilor și a evreilor despre conducerea religioasă există o diferență semnificativă. Cu toate acestea, atât una cât și cealaltă pot fi reduce la noțiunea primitivă de charismă sau de aptitudine pentru un rol religios. Un caz similar ne oferă Asia orientală. Când, în 1822, în Japonia a fost stabilit șintoismul ca fiind religia oficială și când s-a consumat divorțul de șintoismul privat, criteriul după care au fost grupate diferitele culte a fost următorul: s-a afirmat că șintoismul oficial „s-a dezvoltat în mod spontan în viața națională, fără sprijinul unor fondatori individuali”, în vreme ce *kyokai* erau „secte private, dominate de credința în niște fondatori istorici” (Holtom).

În afară de conducerea exercitată de un singur individ, în dezvoltarea societății secrete se distinge o a doua tendință: aceea de a complica progresiv structurile interioare grupului. Constituționale sau dobândite, diferențele între indivizi devin

fundamentul diferențierii pe nivele și grade de prestigiu, după genul de funcție religioasă. A treia tendință, mai bine dezvoltată în cazul cultelor de mistere decât în cel al societăților secrete, este tendința de ierarhizare. În acest stadiu, un excelent exemplu îl găsim în Polinezia și în Africa.

3. Societatea de mistere : Grecia și Roma

Al doilea tip de organizație specific religioasă este societatea de mistere. Deseori, termenul de „religie de mistere” este utilizat într-un sens foarte larg. Unele dintre aspectele sale teologice nu pot servi la a o distinge de alte tipuri, deoarece le regăsim la grupuri diferite. De exemplu, entuziasmul, ideea de nemurire și de renaștere și jurămintele sacre sunt caractere comune unor grupuri foarte diferite unele de altele, cum ar fi grupurile cultelor naționale, asociațiile libere de adoratori ai unei divinități speciale sau grupurile de elită, care își restrâng numărul de membri la cei cu descendență comună, cunoaștere ezoterică sau profesie comună. Cu toate acestea, societățile de mistere reprezintă un tip distinct de asociație religioasă și sunt întâlnite chiar și în culturile primitive, precum cea din Polinezia. Membrii acestor societăți își revendică originea din zei, venerază spiritele strămoșilor și se pregătesc pentru fericirea de pe lumea cealaltă participând la riturile sacre ale liții.

Din multe puncte de vedere, societatea de mistere se aseamănă cu societatea secretă. Ea se dezvoltă de obicei în medii culturale destul de complexe și se caracterizează prin concepte teoretice superior diferențiate : mituri, o doctrină, o teologie, un ritual mai minuțios, un sentiment de solidaritate mai profund și mai evident. Toate acestea își găsesc expresia în definiția sensului și a scopului urmărit. De obicei, societatea de mistere își atribuie originea unui fondator mitic, ceea ce nu este absolut necesar în cazul unei societăți secrete. S-au făcut multe încercări pentru a determina dacă Orfeu, eroul eponim al societății orfice, a existat sau nu. Grupul religios ajunge la un al treilea grad de dezvoltare, acela de religie fondată, atunci când își atribuie primelor sale origini un caracter istoric, dar între tipul acesta și cele precedent nu există o linie de demarcație precisă.

Să examinăm acum atmosfera culturală ce favorizează organizarea unei societăți de mistere : condițiile politice și sociale cu un caracter deosebit tind să-i ofere un teren fertil. Fundalul ideal pentru dezvoltarea sa este o unitate geografică și politică relativ complexă, cu centre religioase puțin importante sau amenințate de decadentă. Grupurile culturale din ultimele zile ale Romei și unele societăți chineze, cel puțin una dintre acestea acuzând o influență budistă sau taoistă, au prins rădăcini pe un teren astfel pregătit.

Grupurile de mistere pot fi de tipuri variate, toate net diferite de grupurile de vârstă sau de cele pur profesionale. Unele dintre ele au un caracter exclusiv religios, altele au în plus scopuri politice, sociale sau economice. Aceste societăți iau naștere dintr-un impuls religios autentic, fie individual, fie colectiv, și se dezvoltă raliind grupuri de discipoli aleși și încorporându-i fraternității lor. Se întâmplă ca ele să întregască uneori religia locală sau tribală sau să-i servească drept motiv de evaziune. Ele pot favoriza o pietate care nu falsifică aspectele teoretice ale religiei tradiționale sau se pot ocupa de dezvoltarea și interpretarea unui mit sau a unei teorii teologice. Cei care găsesc noi principii de organizare, care hotărăsc schimbarea sau respectarea structurii teologice sau practice sunt devoții. Sistemul de repartizare naturală și de

orientare socio-politică este deci modificat prin intermediul unor principii de selecție și calificare religioasă. S-a spus despre misterele clasice că „nu erau numai o religie deznăționalizată, ci făceau din religie o problemă ce ține de alegerea personală, determinând-o dintr-o dată să devină universală și individuală, cosmică și personală” (Samuel Angus). Autoritatea tradițională este deci completată sau subminată de o autoritate nouă, cu un caracter net religios. În cadrul noii ideologii, conceptul de renaștere joacă un rol important. Cultul de mistere poate avea un caracter tranzitoriu sau poate fi stabilit pe o bază permanentă. Secretul cu care este înconjurat cultul își găsește rațiunea de a fi în atenția cu care sunt aleși discipolii, în ezoterismul doctrinei, în caracterul exclusiv al riturilor și în relațiile membrilor cu comunitatea, pe care o consideră ca pe un tot. În cazul în care comunitatea mai vastă se vede obligată să se opună societății de mistere, din rațiuni ce țin de principii sau din motive specifice, atunci intimitatea se accentuează, sub pretextul apărării și al asigurării în fața persecuțiilor. Confreria karmațienilor, din mahomedanism, este un exemplu în acest sens. La origine, aceștia constituiau un grup etnic distinct, dar mai târziu au format o societate culturală cu grade deosebite de inițiere, cu o teologie proprie și un ritual de corporație. Ei reprezintă un exemplu de antagonism ce poate exista între organizațiile sociale naturale sau tradiționale și cele specific religioase; în structurile mai complexe, acest tip de ruptură va deveni un fapt absolut banal.

Culte de mistere clasice trebuie căutate însă în antichitatea greco-romană. Erudiția modernă a lucrat mult la interpretarea adevăratei lor naturi și a adevăratei lor situări în raport cu religiile din care provin; în felul acesta s-a adus o contribuție importantă la studierea diferitelor varietăți de experiențe religioase. Misterele de la Eleusis, la origine „cult secret, care s-a dezvoltat într-un mod excepțional, plecând de la rituri familiale, limitate cândva la un cerc restrâns, a cărui manifestare exterioară era supusă judecății familiei” (Martin Nilsson), reprezintă probabil cel mai vechi exemplu de un asemenea tip de organizație specific religioasă din Grecia. Acest tip se află în relație cu localitatea sa de origine, ceea ce dovedește că, mai întâi, cultul său era unul tribal. Riturile sale se aseamănă din multe puncte de vedere cu riturile agrare ale societăților primitive din Mexic, China și India.

În dezvoltarea religiilor de mistere, Gilbert Murray distinge patru stadii. În prima perioadă, misterele nu formau grupuri specific religioase, ci „religia unui întreg popor de păstori sau agricultori primitivi”; în al doilea stadiu, misterele devin credința celei mai joase clase a societății; în cea de-a treia perioadă, credincioșii se reunesc singuri în asociații private. Acestea făceau parte dintre *religiones licitae* și au existat începând de la introducerea orfismului în Grecia până în timpul lui Caligula: în sfârșit, în a patra perioadă, adică în epoca imperială, misterele au fost deschise lumii întregi.

Cultul de la Eleusis diferă din multe puncte de vedere de cea mai mare parte a societăților de mistere: posedă o mai mare bogăție a experienței religioase, are o interpretare a acestei experiențe și expansiunea sa teritorială a făcut ca, în final, să devină o mișcare panelenică. Este interesant de remarcat faptul că doctrinele filosofice ale grupului izvorăsc din vechile mituri (Demetra și Kore), care s-au pretat unei reinterpretări în acord cu niște experiențe religioase și cu aprofundarea conștiinței morale. „Religia lui Apollo, după Nilsson, diferă de toate celelalte religii ale Greciei prin prozelitismul său caracteristic.”

Al doilea exemplu de religie de mistere greacă este orfismul. Fondatorul său mitic a jucat un rol semnificativ în tradiția sa. Și aici, ca și în cazul cultului lui Dionysos, concepțiile mitologice își găsesc adesea o reinterpretare alegorică, iar riturile ce le

însotesc îi unesc pe adepți într-o asociație religioasă cu tendințe exclusiviste accentuate. Principalele teme de speculație sunt cosmogonia, antropologia și soteriologia. Pe alocuri, acestea capătă conturul unei doctrine mistice despre natură și destinul oamenilor. Stadiul acesta marchează abandonarea colectivismului tradițional și formarea unei organizații specific religioase.

Conform lui Foucart, Ziebarth și Poland, *orgeonai* din Grecia au fost asociații culturale libere, la origine probabil locale, diferite de grupările gentilice tradiționale. Drepturile și îndatoririle lor erau stabilite prin legea lui Solon. Ziebarth a descris *orgeonai* din Magna Mater, Pireu, Rhodos și Delos, cu statuturile, sanctuarele, administrația financiară, adunările și oficianții lor. Este foarte greu de stabilit o distincție între *synodoi therapeuton* și vechile comunități culturale „identice”. Primele par a fi fost puternice în Asia Mică. Unele *sybiosis* nu cuprindeau decât pe tineri, altele numai oamenii de aceeași profesie. Acestea din urmă par a fi fost în mod excepțional exclusiviste (*sybiosis philia*).

Anumite culte orientale de origine locală sau consangvină au fost introduse în Grecia, în Imperiul Roman și chiar la Roma, în calitate de culte de mistere. În patria lor, ele erau obiectul credinței triburilor sau a unor întregi teritorii. Adorarea „Marii Mame” era o religie tribală și locală din Asia Mică, patria lui Mithra era islamul, Seraphis a fost un zeu național egiptean. Riturile acestea au o origine națională, dar au format societăți de mistere, în care rudenia sau descendența contau la admiterea în cadrul lor mai puțin decât dorința de a deveni membru al acestora. Deseori, ele au devenit culte instituite. La Piana, căruia îi datorăm cea mai bună analiză a grupărilor culturale din perioada târzie a Romei, atât din punct de vedere religios, cât și din punct de vedere sociologic, a studiat în detaliu procesul de imigrare la Roma și dezvoltarea coloniilor străine în capitală, din epoca republicană până în cea imperială. Face o distincție netă între asociațiile în principal de natură religioasă și cele în care se regăsesc alți factori decisivi (profesionali, sociali). Din primul tip de asociații, în mod cu totul deosebit, ne interesează *cultores*. Scopul lor era acela de a asigura exercitarea cultului național și, în același timp, de a se ocupa de morți. Se impune să facem o distincție între cultele strict naționale și cele care au tendința de a deveni universale. Atunci când a fost sfârșită bariera ce se opunea interzicerii cultelor divinităților străine și pe măsură ce creștea interesul față de acestea, aspecte pe care La Piana le leagă în special de politica împăratului Claudius și de adaptarea parțială a cultelor orientale unui cadru roman, a devenit posibil ca non-naționali să intre într-o *sodalitas* de adoratori ai unei divinități străine și chiar să facă parte din sacerdoțiul acesteia. Cu toate acestea, cultele care atrăgeau cel mai mult nu erau cele cu o profundă amprentă națională (frigiană, egipteană, africană etc.). Este vorba despre cele care revelau mistere soteriologice. „Culte de mistere introduse la Roma de către străini și aflate la mare cinste printre aceștia nu au întârziat să tindă spre universalitate și să se deschidă candidaților proveniți din diferite grupuri ale populației cosmopolite a Cetății.” La Piana insistă asupra „efortului constant” pe care îl reprezenta conflictul dintre religiile ce păstrau un caracter local și național și cele care deveneau „cu adevărat universale”. Primei tendințe „i-a luat mult timp pentru a se stinge”. Același autor a formulat foarte bine condițiile necesare apariției unui universalism veritabil. După el, aceasta necesită „posesia unui conținut moral și religios de valoare universală și o organizație religioasă care să aducă o religie de tipul acesta, în măsură să penetreze și să influențeze toate activitățile vieții individuale și sociale, să ofere modele și programe de conduită socială și politică și să își extindă învățătura și practicile la nivelul tuturor realităților acestei vieți, precum și la nivelul speranțelor pentru viața viitoare”.

Egiptul elenistic a cunoscut asociații culturale de tip grecesc, anume acele *thiasoi synodoi*. Totuși, în cadrul acestora erau adorați zei pur egipteni. Asociațiile acestea erau prezidate de un *prostates* sau *hiereus*. Uniți prin credința comună, adesea ferventă, prin adevăruri revelate într-o teologie, o eshatologie și o soteriologie mai avansate decât cele pe care le-au apărât predecesorii lor, uniți de asemenea printr-un minuțios ritual sacramental, credincioșii participau la experiențe religioase intense.

Terapeuții și miștii prezentau cu aceste ultime culte diferențe caracteristice. Este greu de precizat în ce măsură se bucurau adepții lui Dionysos de o organizație puternică. Având la dispoziție documente originale : tratate teologice, imnuri, liturghii și descrieri făcute fie de profani, fie de adepți, putem evalua importanța rolului jucat de aceste asociații în religia Romei imperiale. Fără îndoială, experiența religioasă a membrilor lor a fost mai incisivă și mai profundă decât cea a credincioșilor aparținând riturilor tradiționale. Nucleul teologic pare să fi fost ideea de nemurire personală, iar nucleul cultului acestor noi grupuri inițierea și sacramentele. În mod necesar, organizarea unui grup bazat pe autoritatea pur spirituală conduce, la rândul său, la o ierarhie fondată pe distincția charismatică.

Cultul lui Mithra este cel mai frapant exemplu al unei religii de mistere. Lucrările strălucite ale lui Cumont au limpezit în mod considerabil istoria, natura și importanța acestei religii. În virtutea descendenței sale din religia tradițională a Iranului, printr-un proces oarecum obscur, ea a păstrat unele elemente zoroastriene. Renunțând la un anumit număr de concepte teologice și practici culturale, adăugând elemente noi și creând o interpretare mai semnificativă a articolelor fundamentale de credință, după ce a traversat Asia Mică, această religie a cucerit lumea occidentală. Rând pe rând, limba aramaică, apoi greaca, iar mai târziu limba latină au înlocuit iraniana. Cultul lui Ahura Mazda, zeul suprem, dispărând în spatele figurii lui Mithra, mântuitorul răscumpărat, a fost pus în evidență. Gândirea speculativă a grecilor a insistat asupra doctrinei despre Eon, după cum sacramentul pâinii și al vinului devenise expresia simbolică a fraternității grupului. Acest grup era împărțit în șapte grade, dominate de către un demnitar numit *pater patrum*. Se pare că între Mithra și religia oficială a statului nu a existat nici un conflict, caz atât de des întâlnit în celelalte comunități. Din contră, înșiși împărații s-au inițiat în acest cult și au combinat noua credință cu religia tradițională sau, cel puțin în devoțiunea lor personală, au înlocuit complet religia tradițională cu cea a lui Mithra. Mai mult, s-a întâmplat ca ofițeri și soldați romani să treacă la cultul lui Mithra, fie individual, fie în grup.

4. „Sampradaya” din hinduism

Hinduismul îl obligă pe sociolog să-și asume o sarcină dificilă. Ne putem întreba care este tipul de organizație specific religioasă reprezentată în India de unele grupuri mari, cum este Vaiṣṇava, care îl adoră în special pe Viṣṇu, sau Śaiva, care profesează marele cult al puternicului Śiva. Compoziția hinduismului depinde de un anumit număr de factori, între care religia nu este cel mai puțin important. O definiție a unui corp de doctrine sau de practici, care să permită delimitarea structurii unei mișcări atât de complexe, nu există.

În general, religiile Indiei sunt clasificate prin tradiție în două grupe principale : ortodoxia și heterodoxia, cele mai des avute în vedere din ultima grupă fiind budismul și jainismul. Heterodoxia este credința care nu recunoaște autoritatea Vedelor și tradiția sacră. Dar în acest cadru există suficient spațiu pentru o enormă varietate de

concepții, rituri și comunități „ortodoxe”. Majoritatea hindușilor nu aparține unui grup distinct, cu aceeași teologie și aceleași rituri. Hindușii sunt sincretici în idei și în practică. Nici măcar diferitele tipuri de *sampradaya* vii nuiste nu sunt la fel de exclusive cum sunt, spre exemplu, diferitele denominații creștine. Motivul evident al unei asemenea stări de lucruri este absența oricărei concepții unificatoare, similară celei întâlnite în Biserica creștină.

După Grierson, Baktimala, *acta sanctorum* a hinduismului, enumeră drept fundamentale esențiale ale religiei: *bhakti* (credința), *bhakta* (devotul), *bhagavanta* (a fi demn de adorație) și *guru* (maestru). Noțiunea de Istadevata, specific hindusă, semnifică faptul că o divinitate specială este privită de adorator ca divinitate protectoare a sa, fără a exclude din cauza aceasta alți zei. Alegerea acestui zeu favorit putea fi influențată de tradiția familială sau de autoritatea unui maestru religios. Dat fiind că alegerea individuală nu conduce în mod necesar la o asociere, ea nu are o influență imediată asupra organizației generale ca atare. Un devot al lui K³l^o nu îi părăsește din acest motiv pe șivaiți. Pe de altă parte, aceste *sampradaya* au influențat viața socială. *Sampradaya* nu se poate traduce prin cuvântul „sectă” și nici prin cuvântul „denominație”, care implică ideea separării de un corp mai vast (de o Biserică). Termenul hindus are mai puțin un sens negativ decât unul pozitiv: el semnifică un grup care posedă concepte, forme de adorație speciale și acceptă conducerea exclusivă a unei personalități religioase excepționale sau a unuia dintre descendenții săi naturali sau spirituali. Grierson insistă asupra faptului că aceste *sampradaya* se diferențiază în funcție de „preferințele (*ruchi*) față de un maestru sau altul, insistând asupra anumitor puncte ale învățăturii acestuia, dar formând teoretic un corp unic de adoratori ai lui Viîñu (bhagavata); ei practică bhakti (raporturile emoționale cu divinitatea), distinguându-se astfel de spiritul intelectualist al Vedantei”.

În mod evident, fundamentul organizației este o experiență religioasă specială, care poate fi atribuită unui personaj mitologic sau istoric, inspirat sau divin, așa cum se întâmplă în viîñuism (Viîñu – K•îñna – Vaîudeva), sau care se poate pierde într-un trecut înnegurat (śivaism și śāktism). Vaiîñava are niște *sampradaya* ce își plasează fondarea într-un trecut îndepărtat, sub maeștrii religioși eminenți, *alvars* și *acarvas*: R³m³nuja, M³dhva, Nimbadiya, Vallabha, Chaitanya, care adorau împreună divinitatea viîñuismului, dar care aveau despre aceasta concepțiile lor personale. O traducere a Sakalacarya-matasamgrahah (învățăturile tuturor acarya [maeștrii]) o datorăm lui Rudolf Otto. Acest document conține o expunere a sistemelor lui R³m³nuja (fondator al *Srisampradaya*), discipol al lui Yamuna-Muni și celebru comentator al Ved³nta-Sūtra, deosebit de popular în sudul Indiei, al lui Nimbadiya, fondatorul *Sanokodi-sampradaya*, al lui M³dhva, maestru al *Bahma-sampradaya*, care încearcă, asemeni fondatorului său śivait, să armonizeze viîñuismul cu śivaismul, și ale lui Viîñu-Svamin (*Rudra-sampradaya*), care a devenit mai târziu baza doctrinei lui Vallabha. Acești mari maeștri au devenit centru al unui grup pe care l-au condus și care a fost reorganizat ulterior, cu o morală, o tradiție și simboluri specifice. Conducerea viîñuismului de către acarya, cu dubla sa sarcină, aceea a exegezei scrierilor sfinte și cea de apărare a credinței, urcă în timp până la Natha-Muni, primul acarya. R³m³nujacarya și Ved³nta-Deīka, succesorul său în tradiția Vadakalai (sec. XIII), au devenit ei înșiși obiect de cult, probabil cu propriul lor consimțământ. De asemenea, unite în adorarea divinității concepute sub aspectul său terifiant, diferitele grupuri śaiva își plasează originea în experiențele specifice ale unor mari asceți precum Lakuliśa, fondator al cultului lui Paśupata, și Gorakśnatha, fondator al Kaupata-Yogi. Comparativ, śivaismul are mai puține subdiviziuni decât viîñuismul.

Una dintre cele mai importante subdiviziuni este Lingayat, fondată în secolul XII, de către Barava. Aceasta număra mai multe milioane de discipoli, care se disting prin emblema pe care o poartă, falusul. De inspirație dravidiană, ei reprezintă o reacție împotriva sistemului brahmanic. Ei critică supremația brahmanilor și a sistemului de caste; odinioară, deși fără succes, propovăduiau egalitatea tuturor claselor. Au opt sacramente (*astavarna*). Lingayat numără astăzi mai multe subdiviziuni. Casta superioară este formată din cei care au trecut prin cele opt grade (*panchamsali*), respectând tabuurile căsătoriei referitoare la preoți și la marii negustori. Clasele profesionale sunt endogame. Există de asemenea o a treia clasă, care nu are rituri caracteristice, dar care admite existența castelor: conform definiției hinduiste, este vorba despre „castele impure”. La origine, Lingayat reprezenta așadar tendința de a stabili o societate lipsită de caste, unită prin cultul lui Śiva. Cu toate acestea, ulterior avea să se subdivizeze în caste puternice, legate împreună printr-o nouă concepție despre obediența religioasă. Mai târziu, admiterea în comunitate avea să depindă nu numai de adorarea lui Śiva, dar și de investitura *linga*, ceremonie care modifica situația individului (continuând însă să prevaleze tabuurile ce interziceau căsătoriile între membrii castelor diferite și servirea mesei în comun).

În acest caz, integrării grupului i-au servit practicile cultului, devoțiunea și asceza, precum și anumite particularități teologice.

În pofida asemănarilor evidente dintre structura acestor asociații religioase și cea a societăților de mistere, grupuri precum *Vallabha-sampradaya*, cu teologia sa superioară, cu practicile sale sacramentale și conducerea sa spirituală puternic organizată, aparțin unui tip social distinct și constituie o tranziție între cultul de mistere și tipul cel mai înalt și mai complex de fraternitate. Mai pot fi considerate ca alcătuind grupuri de tranziție încă două instituții: școlile budismului Mahāyāna și ceea ce numim „sectele” șintoismului privat sau denominațional. Primele nu au ajuns niciodată la independență, ci au rămas în stadiul de grupări în interiorul marii comunități budiste. Grupurile șintoismului privat, deși au fost independente, nu au avut niciodată suficientă importanță pentru a fi puse alături de marile religii fondate. Prin importanța acordată anumitor detalii ale credințelor comune, ca și prin preferințele pentru divinități caracteristice, ele se aseamănă mai curând cu *sampradaya*. Grupurile confucianiste, în șintoismul denominațional, sunt mai curând sincretice și lipsite de caracteristici distincte. Grupurile șintoismului pur, care insistă asupra aspectelor naționaliste și patriotice, sectele din munți, care pun accentul pe aspectele practice ale religiei, școlile de purificare, ce acordă ritualului o importanță deosebită și grupurile ce profesează vindecarea prin credință, toate acestea reflectă variațiile și reforma șintoismului tradițional, pe care o vom studia mai departe.

5. Religia fondată

Studiul religiei a alunecat deseori în antagonismul existent între cele două școli de gândire numite pe bună dreptate individualism și colectivism. Conform celei de-a doua școli, evoluția religioasă este condiționată cel mai adesea de grup și activitatea sa; indivizii influenți nu sunt decât niște instrumente și niște reprezentanți ai voinței grupului. Prima școală susține că, din contră, activitatea grupului este determinată de impulsul și forța creatoare a individului care determină activitatea grupului și că acesta este singurul criteriu valabil pentru un istoric.

Cu toate acestea, istoria reală nu prezintă distincții atât de clare. Există personalități excepționale, dotate cu aptitudini religioase unice, care joacă un rol important chiar și în societatea primitivă, societate marcată totuși de un spirit colectivist. Cultele de mistere își revendică originea de la un fondator mitic sau istoric, oricât de vagă și de slab conturată i-ar fi silueta. Putem găsi și tipuri mixte, spre exemplu în concepția jainismului referitoare la acei *t^ortha-kara* (iluminați) din linia măștrilor divini. Ultimul dintre aceștia, Mah³v^ora, este un personaj cu adevărat istoric; predecesorul său, P³rśvanatha, poate fi și el considerat astfel. De asemenea, tradițiile comunității hinduse conțin figuri în parte mitice, în parte istorice, precum seria de *acarya* (măștri) ai viiñuismului, mai ales în cazul școlii lui Vistiśtadvaita și în śivaism. Discipolii lui R³m³nuja au primit doctrina de la zeița Śri, care l-a instruit pe divinul Viśvakana, al cărui descendent din a opta generație a fost marele teolog R³m³nuja.

Dacă mai există vreo îndoială cu privire la rolul decisiv jucat de conducerea exercitată de personalitățile religioase, este suficient să studiem marile religii fondate, pentru ca aceasta să dispară. Schimbările efectuate în cadrul acestor religii în urma unor inițiative personale sunt enorme; și chiar ținând cont de faptul că viețile fondatorilor au fost deseori învăluite de legendă și tradiție, aceasta nu constituie un motiv pentru a nega influența lor imensă asupra marilor comunități cărora le-au dat naștere. În plus, ar mai trebui menționat excelentul studiu făcut de Bieler despre *Gottesmann (theios aner)* din lumea veche, deoarece acesta face mai multă dreptate diferențelor individuale între oamenii lui Dumnezeu, decât studiile școlii extremiste a *Religionsgeschichte*. Din multe puncte de vedere, conceptul de *theios aner*, formulat în perioada elenistică și devenit curent în timpul Imperiului, a pregătit terenul marilor fondatori. Ca *theoi andres* de acest gen au fost priviți eroi, regi și clarvăzători, preoți, poeți și filosofi, *kathartai* și magicieni. Din punct de vedere sociologic, chiar dacă nu și din punct de vedere teologic, ei pot fi comparați cu marii fondatori.

Istoria religiilor reprezintă un aspect important al istoriei universale, iar epocile ce au marcat întemeierea fiecăreia dintre ele inaugurează o dezvoltare istorică de o importanță extremă. Noile experiențe religioase ale marilor fondatori de religii au fost traduse în gândire și în acțiuni de mare anvergură, precum și în concepții noi despre solidaritatea grupurilor. În cele ce urmează, vom analiza incidențele sociale ale activităților acestor „oameni ai lui Dumnezeu” și vom descrie efectele operei lor asupra structurii și organizării societății.

În istoria religiei au existat mulți conducători inspirați. Unii dintre ei s-au mulțumit să-și muleze revelațiile în formele tradiționale, renovând, revitalizând și reformând credința și cultul printr-o deplasare a centrului de interes sau prin introducerea unor noutăți în gândirea, practica sau organizarea socială. După caz, aceste personaje se numesc Profet, Reformator, Maestru sau Doctor. Ele apar la diferite popoare, națiuni și religii, mai mult sau mai puțin frecvent. Ne vom ocupa aici numai de marile religii fondate și de cele din care rezultă o experiență religioasă profundă, proaspătă și nouă: creștinismul, budismul, jainismul, zoroastrismul, mahomedanismul, maniheismul, confucianismul și taoismul. În pofida numărului mai restrâns de adepți, mai putem adăuga acestei liste sikhismul, babismul și religiile similare, în măsura în care acestea sunt mai mult decât niște mișcări reformatoare.

Abordând fenomene atât de complexe, precum marile religii fondate, este preferabil ca mai întâi să efectuăm un studiu asupra genezei acestor noi comunități. Procedând în felul acesta, va trebui să încercăm a le explica evoluția, cel puțin în primele lor faze, ca o interacțiune a experienței religioase și a ideilor proiectate

asupra acesteia. Idealurile de fraternitate și comuniune sunt rezultatul experienței centrale a fondatorului; ele se concretizează în structura și organizarea grupului. Atitudinile diferitelor grupuri reunite în jurul personalității centrale a fondatorului variază în mod necesar în funcție de fiecare caz în parte, dar se pot face paralele interesante cu privire la creșterea și formarea societăților pătrunse de acest spirit.

Este ușor de înțeles faptul că nu este deloc comod de făcut un studiu sociologic referitor la personalitatea marilor fondatori. Deși nu are calificarea de a le infirma sau confirma pretențiile religioase, totuși sociologul nu le poate ignora. Apreciind efectele inițiativei lor, trebuie să ținem cont de ideile lor teologice, deoarece eficacitatea socială a operei lor depinde de semnificația pe care ei o acordă propriei persoane și propriului mesaj. Din acest punct, este evident faptul că există o acțiune reciprocă între teologie, care formulează conceptele fundamentale destinate interpretării experienței religioase, istoria religiilor, care descrie manifestările și dezvoltările sale, psihologia religiei, care analizează aspectele sale subiective și, în sfârșit, sociologia religiei, care analizează natura și varietatea grupărilor cărora le dă naștere religia.

6. a) Cercul de discipoli

Conform biografiilor marilor fondatori, ale lui Isus, Buddha, Mahomed, Confucius și Lao Zi, știm că, în urma unei experiențe religioase decisive, interpretată ca o „chemare” intimă pe o anumită perioadă a carierei lor, au început să recruteze discipoli. Unii dintre aceștia au venit în mod spontan la maestrul lor, alții, din contră, au fost atrași (chemați). Primii discipoli ai fiecărui cerc erau foarte diferiți unii de alții, atât prin caracterul lor, cât și prin mediile sociale, culturale și intelectuale din care proveneau. Erau diferiți de asemenea prin temperament și nivel moral, precum și prin devotamentul și atașamentul lor față de maestru. Asupra caracterului și activităților anumitor discipoli ai lui Isus, Buddha, Mah³v^ora, Mahomed, Zoroastru, Mani și ai unor mari gânditori chinezi suntem foarte bine informați. Mai avem și unele informații despre rolul pe care l-au jucat în grupurile ce urmau să devină germenii noilor comunități, devenite mai târziu universale.

Grupul pe care îl atrage în jurul său omul lui Dumnezeu poate să apară ca o asociație destul de dispersată sau, dimpotrivă, ca o unitate strânsă într-un mod intim, unită de o experiență religioasă comună, căreia fondatorul i-a revelat și interpretat natura. Sentimentul tot mai mare de solidaritate îi leagă pe membri între ei și îi diferențiază, prin faptul însuși, de orice altă formă de organizare socială. O fraternitate de acest gen poate fi numită *cerc*: se indică în felul acesta că ea este orientată spre o figură centrală, cu care fiecare dintre discipoli se află într-un contact intim. Dubla semnificație a fondatorului, aceea de prim beneficiar al noii viziuni din care decurg inspirația și directivele fraternității și aceea, mai generală, de instrument al puterii și al grației supranaturale, se regăsește în reacția discipolilor săi și în varietatea funcțiilor asigurate de aceștia.

Discipolii pot fi considerați drept însoțitorii fondatorului, atașați de acesta prin devotament personal, prietenie și loialitate. Deseori se întâmplă ca un discipol să devină confidentul intim al maestrului și să fie însărcinat special cu îngrijirea sa. Totuși, ca grup, discipolii nu sunt numai însoțitori, ci și apostolii fondatorului; toți sunt răspunzători de succesul de care trebuie să se bucure viziunea maestrului. Ei își

susțin maestrul prin simpatia lor și îl ajută în misiunea pe care o are, mărturisindu-i persoana și mesajul, și făcându-i cunoscută evanghelia. Numărul adeptilor îl depășește mereu pe cel al apostolilor și al discipolilor. Parțial sau temporar, adepții pot trăi în comunități ce caracterizează noul grup. Aderarea la grup poate implica o ruptură completă de viața obișnuită, precum și o schimbare radicală în relațiile sociale și religioase. Cel puțin pentru o perioadă, legăturile de familie, legăturile de rudenie și obediențele de diferite tipuri suferă o slăbire sau o ruptură. O ilustrare a acestui fenomen o întâlnim în budism. *Pabbajja*, sau plecarea, este condiția prealabilă unei *upasampada*, sau sosiri, pe malul celălalt, iar cei care consimt la această plecare formează noua *sa-gha* (comuniune). Afirmția prin care Isus dă asigurarea că „oricine va face voia lui Dumnezeu, acela îmi este frate, soră și mamă” (Marc. 3, 31-35 ; Mat. 12, 47-50 ; Luc. 8, 19-21) este asemănătoare cu cea a lui Buddha : „Pentru unii, nici mama și nici tata nu pot însemna o piedică (Visuddhimagga)”. Concepții similare întâlnim și în cadrul cercului oamenilor lui Dumnezeu : *philia* pitagoreică, despre care ne vorbește Iamblichos, a fost comparată cu grupurile de „iubire frățească” din monahismul creștin și cu acea *conceptio fraterna* a călugărilor benedictini.

Privațiunile, suferințele, persecuțiile și chiar martirajul, ce se întrezăresc amenințătoare la orizont, reprezintă pentru cei care împărtășesc soarta noului grup niște rele contrabalansate de marile lor speranțe și de siguranța cu care le așteaptă. Noua și importanta experiență religioasă, care i-a determinat să opteze pentru a urma chemarea, reclamă o revizuire a atitudinii lor față de adevărurile ultime, precum și față de lume și cei care o locuiesc.

Cercurile lui Isus, Buddha și Mahomed erau unite prin legături de solidaritate excepțional de puternice. În cadrul acestora s-a dezvoltat un nou simț al responsabilității fiecăruia, acest simț trebuind să devină mai târziu baza eticii creștine, budiste și mahomedane. La musulmani, termenul de *așab* (însoțitor al Profetului) a fost atribuit inițial celor care s-au bucurat de familiaritatea personală a Profetului ; mai târziu, termenul capătă o accepțiune mai largă. Dintre toți cei numiți *așab*, cei patru *khalifa* care au primit o îndrumare specială, împreună cu alte șase personaje, au fost tratați în mod separat, deoarece Mahomed afirmase că aceștia „ trăiau deja viața din Paradis”. Cei numiți *așab* în islamismul sunnit sunt considerați drept fondatori ai practicii religioase autentice (*sunna*).

Cercul nu este o organizație strict reglementată, însă diferențele de caracter și vârstă anunță deja diferențierea ce se va manifesta mai târziu în funcțiile membrilor religiei. Încă din primele zile, discipolii marcanți se bucură de privilegii speciale și fac parte din „cercul de intimi”. Totuși, gândirea și activitatea membrilor acestui cerc sunt orientate către personalitatea dominatoare a fondatorului, în care rezidă autoritatea spirituală și disciplinară.

Este remarcabil faptul că viața noului grup este integrată începând de la rituri și practici religioase simple (meditație, rugăciune, cântec, exortație). Aceste practici pot fi împrumutate de la alte culte și reintegrate conform noii experiențe (Kiddush-ul evreiesc, care aparent a fost practicat, dar în cele din urmă transformat de către Isus și discipolii săi, vizita la Ka'aba a lui Mahomed, punerea centurii sacre a lui Zoroastru) sau pot fi create ad-hoc, așa cum s-a întâmplat cu Patimokkha budistă (confesiunea). Oricare ar fi originea lor, noile concepte rezumă credința și speranțele grupului ; un simbolism nou exprimă solidaritatea sa, iar o atitudine nouă îi determină viitorul. Aici se regăsesc dezvoltările deosebit de importante, atât din punct de vedere social, cât și punct de vedere religios. În aceste condiții, este pe cale de a se forma o nouă religie.

7. b) Fraternitatea

Prima criză care marchează trecerea într-o nouă etapă a dezvoltării unei religii tinere și care îi transformă structura este moartea fondatorului său. El era cel de care depindea solidaritatea cercului ; atât timp cât era în viață, el era cel care îl conducea și îl susținea. Dispariția sa creează noi probleme. Ce mai înseamnă cuvântul discipol, atunci când nu mai există maestru ? Cum să câștigi noi adepți ai mișcării ? La origine, condiția *sine qua non*, a fi discipol al acestei personalități, nu mai are nici o rațiune de a exista, și totuși discipolii ce i-au supraviețuit câștigă în mod considerabil în prestigiu și autoritate. Toată atenția se orientează de acum înainte asupra noutății mesajului, a comportamentului, a spiritului și a tradiției lăsate de fondator în urma sa. Acesta din urmă este întotdeauna privit ca o personalitate *sui generis* ; și, deoarece rolul său nu poate fi repetat și nici imitat, deoarece nici un virtual candidat nu poate pretinde a avea aceeași charismă și același prestigiu, nu se poate vorbi despre o veritabilă „succesiune”. Nici un discipol al nici unui mare fondator, cum au fost Isus, Buddha sau Mani, nu ar fi putut să revendice, și nici nu a revendicat, o charismă egală cu cea a maestrului (singur Bah³’ullah, succesorul lui B³b, fondatorul babismului, a emis asemenea pretenții, dar condițiile nu erau aceleași). Încă de la început, discipolii au avut impresia că fondatorul avea un caracter unic în felul său ; de acum înainte, această idee va provoca o transformare importantă, pe care o regăsim practic în toate marile religii. Această transformare trebuie să aibă o mare influență asupra dezvoltării lor ulterioare. Însuși fondatorul devine un obiect de adorație. Credința sau încrederea în el și misiunea sa devin piatra unghiulară și criteriul de admitere în grup. Din clipa aceasta, grupul încetează să mai fie un cerc, pentru a deveni o fraternitate.

Noile unități sociale diferă între ele prin interpretarea pe care acestea o dau propriei naturi și rolului lor. Fapt este că primele fraternități creștine, mahomedane, budiste și zoroastriene au fost foarte diferite sub aspectul caracterului, al constituirii și al scopului ; ele nu avut o aceeași opinie asupra interpretării teologice a comuniunii lor. Era de înțeles ca toți cei uniți prin aceeași experiență religioasă și prin aceeași tradiție să tindă să formeze un singur mare grup sau să se organizeze în asociații locale independente. Concepția musulmană despre ‘*umma*-ul credincioșilor, condus de un *imam* (*khalifa*), este un exemplu al primului tip ; *sa-gha* budistă este un exemplu al celui de-al doilea.

„Organizația centrală și organizațiile locale, spune Harnack, referindu-se la biserica creștină primitivă, se aflau într-un conflict permanent tocmai deoarece fiecare avea nevoie de cealaltă și moartea uneia conducea în mod necesar și la moartea celeilalte.” Fără a ne însuși nici una dintre teoriile cu privire la originea și natura a ceea ce a fost *ecclesia* primitivă, putem spune cu siguranță că o condiție pentru a fi admis în fraternitate a fost de obicei, la origine, mai mult o problemă de spiritualitate, decât de organizare. Cu toate acestea, tendința de organizare nu a fost niciodată absentă, deoarece aceasta este vizibilă chiar și în cadrul „cercurilor”. Fraternitatea este similară cercului prin conștiința sa spirituală și charismatică. „Protestele” grupurilor reformatoare vizează adesea, așa cum vom vedea, tocmai restaurarea stării primitive. Afirmarea aceasta este valabilă atât pentru mișcările de reformă din cadrul marilor religii, cât și pentru cele din cadrul ordinilor și al sectelor. În cazul acestora din urmă, preocuparea de a imita vizează deseori nu numai regăsirea spiritului, ci și copierea detaliilor practicilor originare. De asemenea, prin însăși existența sa, fraternitatea este o dovadă că religia evoluează în sensul unei organizări ecleziastice ;

progresele constante ale doctrinei, cultului și organizării vor sfârși prin a o transforma pe aceasta din urmă din subiectivă și personală, cum era, într-o organizare obiectivă.

În interiorul fraternității domnesc libertatea și simplitatea ; nu există o linie de demarcație și nici limite precise ; în această perioadă, spiritul este receptiv la idei, impresii și influențe noi. Prestigiul marilor șefi charismatici (apostoli, însoțitori, profeți) încă mai este dominant și nu se va șterge decât treptat. La anumite intervale au loc reînnoiri ale practicilor charismatice. Urmând normele lăsate de fondator, noua experiență religioasă comună începe să-și găsească o formulare. Se naște teologia, care își începe munca perpetuă de interpretare, construire și sistematizare a datelor tradiționale. Este frapant de remarcant similitudinea ce există între metodele, tendințele și subiectele tratate de teologia primilor creștini și cea a musulmanilor sau a zoroastrienilor.

Pentru a exprima într-o manieră dramatică aceleași adevăruri pe care teologia se străduia să le explice într-un mod intelectual, se utilizează simboluri simple. Modulurile de adorare se dezvoltă începând cu formele elementare de rugăciune, adorare și cântare practicate și recomandate de fondatori și cercul său inițial de discipoli. Lui Mahomed i se recunoaște onoarea de a fi definit el însuși exigențele islamismului : „Pe Allah trebuie să îl ai și nimic altceva lângă el ; trebuie să faci *salat* (rugăciune), să practici *zakat* (milostenia) și să păstrezi legăturile sfinte de rudenie”, esența a ceea ce va fi mai târziu formularea „stălpilor” islamului.

Cultul unește și integrează fraternitatea mai mult decât expresia sa doctrinară. Sacramentele creștine, confesiunea budistă, comuniunea zoroastriană și mesele culturale ale maniheilor reprezintă o dovadă în acest sens. Călugării (*bhikkhu*), predicau legea către laici în cadrul adunărilor solemne ale budismului ; în schimb, primeau cadouri. „Acele daruri reciproce – darul legii fiind cel mai înalt dintre toate – contribuie la păstrarea coeziunii și a unității unei *sa-gha*” (Przyluski). Anunțată deja prin practicile cercului intim de discipoli, se dezvoltă o atitudine caracteristică, ce se manifestă în spiritul de care sunt pătrunse viața și activitatea fraternității. Regulile simple, ce tind mai mult să exprime sentimentele fidelilor, decât să le impună un anumit comportament, sunt supuse unor dezvoltări, precizări, interpretări constante, pe măsură ce adepții nou veniți, prin numărul lor tot mai mare, creează noi condiții și probleme. Atunci devine necesară luarea unor decizii și stabilirea unor noi reglementări.

Curând însă charisma și bătrânețea nu mai sunt suficiente pentru a asigura autoritatea. În aceste condiții, se procedează la o organizare, se stabilește o disciplină, vremea fraternității ia sfârșit ; aceasta trebuie să fie înlocuită cu un nou tip de organizație : corpul ecleziastic.

8. c) Corpul ecleziastic : Biserica și bisericile

Organizația alcătuită pe comunitatea de credință ajunsă la acest stadiu variază în funcție de loc (orașe, zone rurale și „diaspora”) și se adaptează condițiilor locale, împrumutând grupurilor secundare sau tradiționale unele dintre formele și mijloacele sale de acțiune. Atitudinea lumii față de ea este corolarul dezvoltării acestui grup religios. Tipuri ale acestei atitudini pot fi analizate cu deosebită precizie în reacțiile societății moderne față de denominaționalism și sectarism, în perioada lor de început. Totodată, nu trebuie să luăm în sens negativ această afirmație, atunci când aplicăm rezultatele acestui gen de studii la interpretarea istoriei Bisericii inițiale. Dacă este

suficient de unit și de organizat pentru a acționa ca un corp constituit, grupul minoritar trebuie să își justifice existența și să arate că vrea și poate continua să trăiască. Apologetica și polemica se nasc din necesitate. În Biserica creștină inițială, la dezvoltarea teologiei sistematice au contribuit ideile evreiești și grecești; cele trei elemente, creștin, evreiesc și grec, se combină pentru a crea teologia musulmană. În stadiul acesta, reflecția și discuțiile permanente, elaborarea și sistematizarea doctrinei contribuie împreună la imprimarea unei forme îngrijite și cu largi perspective atât regulii de credință, cât și crezului, la standardizarea formelor de rugăciune colectivă și, eventual, la stabilirea unei constituții destinate să susțină organizația de acum stabilizată. Tradiția orală este transpusă în scris, tradiția scrisă este adunată în culegeri și standardizată, doctrina primește noi definiții; de aici înainte, toate deviațiile, toate opiniile ce se îndepărtează de învățătura oficială sunt clasate sub numele de erezii. Harnack enumeră, după cum urmează, factorii care au influențat formarea ereziilor creștine: 1. ideile provenite din scrierile canonice; 2. tradiția inițială; 3. nevoile culturale și constituționale; 4. alinierea la ideile vremii; 5. condițiile politice și sociale; 6. schimbarea principiilor morale; 7. coerența logică și analogia; 8. tendința de a armoniza diferențele existente; 9. excluderea erorilor; și 10. puterea obișnuinței. Multiplicarea fără încetare a formelor de expresie culturală, cum sunt practicile devoționale, riturile, calendarele, sărbătorile, face necesară o repartizare sau diferențiere mai minuțioasă a funcțiilor și a funcționarilor. În ceea ce privește Biserica inițială, se face trimitere la fondarea unui colegiu apostolic și la însuși fondatorul său (Mat. 16, 13; 18, 72; Fapt.), iar acest colegiu cuprindea funcții ce trebuiau îndeplinite de diferite grupuri (ordine) (Efes. 4 și 2). Diaconatul (Fapt. 6), prezbiteratul (Fapt. 2) și episcopatul (Apoc. 2, 3 și 1 Tim.) se succedau într-o ordine firească. Cele trei ordine, ale căror raporturi și legitimitate aveau să fie discutate mai târziu atât de aprins, au fost înființate în acea perioadă; la început probabil, ele prezentau unele diferențe în funcție de loc. Dar chiar și în acel moment, era admisă autoritatea unor personaje dotate cu o spiritualitate extraordinară. Pe măsură ce conducerea charismatică se îndrepta spre declin, apărea un tip diferit de autoritate: „clerul”, distinct de laici. Personalități înconjurate de venerație, precum văduvele și celibetarii, indică tranziția. Sunt reglementate îndatoririle, privilegiile, salariile. Disciplina se precizează. În cercurile ascetice creștine este creat un dublu ideal; la fel se petrec lucrurile în mahomedanism, maniheism și budism.

Având în vedere faptul că ne lipsește o terminologie oficială, vom numi un corp astfel constituit și dezvoltat „o organizație ecleziastică” sau „semiecleziastică”. În cazul ei și numai al ei poate fi utilizat termenul de „instituție”, termen utilizat deseori într-un sens prea larg. Corpurile ecleziastice se pot asemăna din multe puncte de vedere, dar prezintă și diferențe considerabile în interpretarea pe care și-o dau lor înseși, teologiei, soteriologiei și eshatologiei lor. Nici un cuvânt din engleză, franceză sau germană nu va fi suficient de satisfăcător pentru a desemna acest gen de corp. Cei mai mulți dintre savanți se folosesc, pentru a desemna instituțiile necreștine, de cuvintele „Church(es)”, „Kirche(n)” sau „Église(s)”, aceste instituții având, totuși, toate calitățile necesare pentru a fi numite corpuri ecleziastice. Este ușor de înțeles faptul că teologii creștini ezită să numească astfel „bisericele” străine de creștinism. Refuzul lor are la bază considerații teologice: în fond, cuvântul „biserică” nu este un termen pur descriptiv, ci normativ, care implică un conținut definit (doctrina), raportându-se la un ideal anume. În felul acesta, nu poate exista decât o biserică, Biserica creștină, chiar dacă ea este împărțită într-un anumit număr de corpuri, fiecare dintre acestea pretinzând că reprezintă întreaga Biserică și idealul său.

Cu toate acestea, în afara creștinismului există diferite tipuri de comunități, care au depășit definitiv stadiul de fraternitate. În iudaism, „Kahal Adonai” sau „Knesseth Israel” reprezintă practic echivalentul unei „Biserici” evreiești. În zoroastrism, întâlnim un corp ecleziastic care în perioada sasanidă a cunoscut o glorie ca nici un alt corp similar. De asemenea, budismul Mah³y³na a dat naștere unor organizații ecleziastice, iar termenul de „corp semiecleziastic” poate fi utilizat în cazul anumitor grupuri mahomedane sau confucianiste, având în vedere particularitățile structurii lor, așa cum vom vedea în curând.

9. Evoluție : Organizare; ideal egalitarist și ideal ierarhic

Organizarea corpurilor ecleziastice are o mare variatate. Conform unei observații foarte juste a unui istoric modern al Bisericii (Allen), „forma pe care o ia conducerea Bisericii într-o perioadă dată nu este întâmplătoare și trebuie privită ca o expresie exterioară a unui spirit ce acționează în interior, fiind întruparea unui scop inteligibil. Așa cum au o semnificație profundă variațiile doctrinare creștine, la fel și schimbările din organizarea ecleziastică au și ele un sens.” Există un tip de organizare maximă și un tip de organizare minimă. Cel din urmă este reprezentat de o înțelegere la un înalt nivel de spiritualitate a fraternității, care respinge parțial sau total organizarea, legea, disciplina în interiorul corpului și insistă cu precădere asupra principiului egalității, revenind astfel periodic la idealul de început. Primul tip este caracterizat în principal de o acceptare mai mult sau mai puțin absolută a tradiției. Această atitudine nu este numai rezultatul unui proces istoric, în decursul căruia se formează tradiția, ci este justificată prin rațiuni de principiu (continuitatea creștinismului, „succesiunea apostolică”). O a doua caracteristică este puternica încurajare dată evoluției, standardizării și codificării expresiei experiențelor religioase, considerate conforme cu ansamblul doctrinei. Din punct de vedere minimal, istoria Bisericii creștine primitive a fost descrisă și interpretată cu cea mai mare eficacitate de către Sohm.

Putem găsi unele paralele la condițiile concepute de Sohm, ce sunt în acord cu constituirea comunităților creștine de tip disident sau sectar (cf. mai jos, sect. 10-12). Budismul vechi reprezintă de asemenea un tip de constituție minimală. Pe de altă parte, în islamism, concepția centrală a egalității tuturor credincioșilor, cea de „*umma* a fidelilor, nu a ajuns niciodată să depășească întru totul venerația pe care o au arabii față de linia autentică a descendenților (lui Mahomed)”. Astfel, descendenții autentici ai lui Mahomed (*așraf*), la origine șefii unor familii, astăzi membri ai casei Profetului, s-au bucurat totdeauna de un loc de onoare special în comunitatea mahomedană. Regulile pietății mahomedane au fost stabilite în mod diferit de către Profetul însuși. „Elementul nou și dominant era însăși personalitatea lui Mahomed ; el nu avea nevoie de un cod, deoarece propria lui voință era suficientă”, în timpul vieții sale.

În afară de elaborarea doctrinei și a devoțiunilor, în tipul maxim găsim dezvoltarea unei structuri ierarhice, distincția între laici și cler, o organizare pe grade a acestuia din urmă, ce se bucură de privilegii și prerogative proprii, un drept canonic și o disciplină. Nici tipul minim, nici tipul maxim nu pot fi explicate numai prin progresul istoric, ci ambele sunt, într-o foarte mare măsură, dacă nu neapărat într-un mod exclusiv, bazate pe principii care, la rândul lor, reflectă experiențe religioase caracteristice.

Deseori, divizările importante care se produc în interiorul marilor religii se datorează unor diferențe de principiu de acest gen ; astfel, atunci când savanții

încearcă să le descopere cauzele în analiza istorică a originii și dezvoltării corpurilor ecleziastice aflate în discuție, își pierd timpul. Grupurile creștine de tip minimal sunt reprezentate de comunitățile protestante dizidente, precum anabapțiștii, baptiștii, quakerii, mennoniții, discipolii, spiritualiștii, misticii și raționaliștii (unitarienii și universalistii) și, de asemenea, secte ale *Christian Science* sau ale ruseliților. Grupurile de tip maximal sunt: ortodoxia orientală, romano-catolicismul și greco-catolicismul, anglicanismul și, într-o mai mică măsură, prezbiterianismul, luteranismul, metodismul episcopal, Noua Comunitate Apostolică (irvingiții) și Sfinții zilelor din urmă.

Budismul H^o nay³ na cel mai vechi și budismul Mah³ y³ na, prin concepția lor divergentă despre *sa-gha*, reprezintă pozițiile extreme, care ilustrează în Orient această diferență. Przyluski, care se alătură lui Minayew și lui Vallée-Poussin în atitudinea lor critică față de cei care acordă prioritate tradiției pali, distinge trei stadii ale *sa-gha*: cel mai vechi, partizan al idealului egalitarist; al doilea, reprezentat de H^o nay³ na, stadiul monastic și aristocratic; al treilea, care reprezintă culmea idealului ierarhic, în Mah³ y³ na.

Definirea criteriilor de admitere în corpurile ecleziastice a făcut obiectul unor ample discuții în interiorul comunităților religioase. În acord cu concepția lor despre natura comuniunii religioase, grupurile de tip minimal sunt partizane ale principiului adeziunii voluntare și ale ideii de contract sau de societate care îi leagă pe „membri” de o organizație „liberă” (*Freikirche*). Termenul de „Biserică liberă” semnifică totodată libertatea față de intervențiile laice (spre exemplu, din partea statului) și eliberarea de orice constrângere în probleme religioase (exemplu: disciplină de intrare obligatorie). Avocații tipului maxim insistă asupra fundamentelor metafizice (revelația), pe care ar trebui să se afle instituția ecleziastică, prevăzută cu niște căi sacramentale ale grației divine, și asupra necesității esențiale a instrumentelor sale și a disciplinei sale riguroase (*Anstaltkirche*). De asemenea, ei insistă cu putere asupra purității unei doctrine bine precizate, considerate a fi ferită de erori și compromisuri. Îngustarea impusă definiției aderării la corpul ecleziastic implică unele limitări ce pot da naștere la crize și, eventual, unei schisme, și excluderii unor minorități, aceasta din rațiuni teologice, disciplinare sau etnice. Acesta a fost cazul iudeo-creștinilor și al creștinismului inițial.

Între membri, gradele se pot repartiza în „participanți la comuniune” și asistenți, „confirmați” și „neconfirmați”, membri „cu rang important” și membri nominali etc. Problema disciplinei poate conduce, atât la minimiști, cât și la maximiști, la aceea de a ști cum să se acționeze față de cei nedemni, „călduți” sau *lapsi*. Se poate întâmpla ca unele considerații religioase, etnice și sociale să fie coroborate cu decizii luate din rațiuni de principiu. În cele două tipuri de grup, se constată existența rigorismului și a toleranței, atât la minimiști, cât și la maximiști; uneori, cele două polarități coexistă, alteori ele alternează în funcție de epoci sau medii (cf. contrastul dintre practica laicilor și cea a ordinelor religioase catolice și contrastul dintre diferitele corpuri luterane și diferitele corpuri metodiste, fie ele episcopale sau nazarinene).

Un alt punct de fricțiune: problema ortodoxiei. Nu interesează prea mult grupurile minimiste, însă maximiștii o rezolvă printr-o concepție mai strictă a autorității (romano-catolici) sau „conciliară” (ortodoxia răsăriteană, anglicanismul) a corpului ecleziastic. În ultima perioadă a Evului Mediu și în epoca modernă, Biserica catolică a fost divizată relativ la chestiunea autorității supreme, până când aceasta a sfârșit prin a fi soluționată la Conciliul de la Vatican. Biserica Ortodoxă, pe de altă parte, a experimentat conducerea autoritară a Bisericii până după revoluția din 1917; în acel

moment, principiul „conciliarist” a câștigat puncte noi. Grupurile religioase înclinate către o concepție minimistă tind să pună accentul pe autoritatea Bisericii locale și nu au încredere într-o autoritate centrală sau colectivă. Concepția eclezială a congregaționalismului diferă de cea a celorlalte comunități creștine prin faptul că respinge organizarea ierarhică și afirmă principiul unei cristalizări regionale. Grupurile de acest tip, similare cercului sau fraternității, vor să scape de pericolul spiritual căruia, cred ele, riscă să îi cadă pradă marile organizații ecleziastice. Ele privesc constantă creștere numerică a acestora din urmă ca pe o amenințare la adresa prospețimii și a caracterului imediat al experienței religioase a credincioșilor lor. Pe bună dreptate, mulți se tem de sufocarea spontanietății de către tradiție, ceea ce ar risca să antreneze complacerea și compromisurile, ar conduce la imobilism și ar expune puritatea spiritului unui grav pericol. Acest pericol este văzut și inspiră teamă nu numai în interiorul corpului ecleziastic, dar și în afara lui, printre laici și demnitari. Atât timp cât nu se insistă prea mult în direcția asta, mai este încă posibil să se readucă în atenție adevărurile importante și să se încerce o reșezare și o reintegrare a experienței religioase. Găsim exemple numeroase ale unor astfel de tentative în analele creștinismului, budismului și mahomedanismului.

Autoritatea caracterizată prin charisma personală poate produce schimbări radicale în întregul corp ecleziastic sau în anumite grupuri selecționate din cadrul acestuia. În aceste condiții, se poate întâmpla să aibă loc încă o dată un proces de cristalizare, de natură să conducă la o secesiune, deci spre noi formațiuni religioase. Fraternitățile fondate de către Marcion, Montan, Arius și Nestorie în interiorul creștinismului, deși diferă între ele ca structură, se aseamănă prin faptul că se ridică împotriva doctrinei, a cultului și a organizării „ortodoxe”. Procesul acesta, la origine intern, însă încurajat adesea de un stimulent exterior, este urmat de obicei de o reacție internă, ce poate conduce la unele compromisuri.

Nu există nici un motiv pentru a ne îndoi că, în timpul vieții fondatorului și în perioada primei activități misionare, unitățile locale ce reprezentau *ecclesia*, *sa-gha* sau *ijma* se bucurau de o mare independență. Unitatea grupului local este asigurată de puritatea credinței, respectarea cu conștiinciozitate a cultului și conformitatea deplină a organizației cu idealul de comuniune implicat de experiența centrală a fondatorului. În legătură cu aceasta, constatăm că aceste grupuri prezintă o similitudine interesantă cu grupurile naturale. În organizațiile specific religioase, grupul local poate reprezenta, teoretic, întreaga adunare, puțin reunită în jurul unui centru a credincioșilor, în care autoritatea își poate exercita funcțiunile în virtutea charismei sale. Uneori întâlnim două tipuri de organizații în interiorul aceleiași religii, așa cum o dovedesc organizările congregaționiste și episcopale în creștinism, Sthavira și Mah³s³-ghika în budism.

De obicei, chiar de la începutul dezvoltării sale, este posibil să constatăm în interiorul noii comunități un anumit grad de diferențiere. Aceasta poate să rezide în diferențele de autoritate sau vârstă – *presbyter*-ul, în creștinism, și Bătrânii, în budism, se bucurau de o autoritate specială –, sau poate rezulta din divizarea tot mai mare a funcțiilor. Cele mai importante dintre acestea sunt învățământul și instruirea, fundamentale pentru răspândirea credinței, administrația cultului, fundamentală pentru interpretarea devoțiunii, îngrijirea bolnavilor, a săracilor, a dezmoșteniților, precum și disciplina, fundamentală pentru menținerea unității și a moralei. În primele stadii ale dezvoltării, nu este nevoie absolut deloc ca raporturile dintre membri sau raporturile acestora cu superiorii lor să fie reglementate, deoarece acest rol este îndeplinit de spiritul de solidaritate, mai mult sau mai puțin spontan și într-un mod adecvat. Criteriul autorității rămâne personalitatea charismatică, criteriu pe care trebuie să îl

accepte puțin chiar și grupurile radical egalitare. Este semnificativ de constatat faptul că principiul acesta, chiar dacă rareori s-a întâmplat să supraviețuiască până într-o perioadă avansată a dezvoltării, își găsește locul și valoarea primordială în decursul numeroaselor revoluții și reforme, și are mereu un ecou proaspăt de-a lungul întregii istorii a unei Biserici. Cu toate acestea, se întâmplă uneori ca autoritatea charismatică să fie eclipsată total sau parțial de funcțiile ecleziastice (*Amtscharisma*). Se poate ca aceasta din urmă să nu fie decât o excrescență a repartizării funcțiilor, fără „ministere”, fără onoruri și fără remunerații corespunzătoare. Astfel, vocația spirituală care consistă în îngrijirea sărmanilor poate, de exemplu, să fie combinată cu o profesie laică. Această combinație este una dintre caracteristicile câtorva grupuri protestante dizidente și a anumitor secte.

În opoziția față de concepția radical egalitară, se poate produce o diferențiere netă între cei care se specializează în fapta religioasă și ceilalți. În Biserica creștină inițială există distincții între cler și laici, după cum există și între *arhat* (călugăr) și *upasaka* (laic), în budism. Conform lui Przyluski, idealul *arhat*-ului este străin concepției budismului primar și nu îi este caracteristic decât celui de-al doilea stadiu al său, acela de Pali-Vinaya: la origine, toți călugării și laicii formau împreună *sa-gha*. O distincție similară apare în cele patru *t'ortha* din jainism și diferitele clase din gnosticism și maniheism. La al doilea nivel, ajungem la o diferențiere și mai adâncă: organizarea persoanelor admise să efectueze o muncă specific religioasă (hirotonisirea) poate fi mai mult sau mai puțin egalitară sau, dimpotrivă, poate să prezinte o structură ierarhică (consacrarea). Prima reprezintă idealul budismului primar și, până la un punct, al mahomedanismului; ultima caracterizează ortodoxia greacă, romano-catolicismul și anglicanismul, precum și zoroastrismul, budismul târziu, vițhnevismul și taoismul.

Termenul de *kleros*, care desemna la origine întregul corp al „poporului lui Dumnezeu”, se referă, în comunitatea creștină, la cei care au fost însărcinați înaintea tuturor, și excluzându-i pe ceilalți, cu învățarea, administrarea cultului și cu grija față de nevoile sociale. Dată fiind creșterea grupului ecleziastic, care devine mai greu de controlat, pe măsură ce crește necesitatea de a veghea la unitatea doctrinei, a credinței și a administrației, șefii clerului se văd nevoiți să asigure anumite funcții, în special în ceea ce privește administrația centrală a cultului. În felul acesta, *episcope* și *leiturgia*, legate într-un mod intim în organizarea primară a Bisericii creștine, se unesc prin vârfurile lor în administrarea euharistiei. Elaborarea conceptului de succesiune, familiar în egală măsură budiștilor, maniheilor și mahomedanilor, ca și creștinilor organizați în circumscripții episcopale, explică de ce transmiterea acestor prerogative a fost limitată la succesorii spirituali ai discipolilor fondatorului. Acesta este motivul pentru care consacarea este o condiție necesară pentru asumarea în deplină legitimitate a funcțiilor sacerdotale. Biserica romană a instituit ca lege canonică distincția între *potestas ordinis* și *potestas jurisdictionis*, ambele rezervate clerului hirotonisit. Prima include dreptul de a asigura învățarea și administrarea sacramentelor, fiind rezervată, prin autoritatea revelației, episcopilor, preoților, diaconilor și, numai în cazuri excepționale, celor care au o situație inferioară. A doua se referă la dreptul divin de a judeca și de a guverna; ea este limitată episcopatului. După Harnack, „legea ecleziastică nu a apărut în nici un caz ca realizare a unui principiu, ci s-a dezvoltat gradual și, ca să spunem așa, la întâmplare, în funcție de împrejurări. Ideea că Biserica posedă niște drepturi sau un drept (*jura, jus*) este mai veche decât concepția sa ierarhică”.

Nu se întâlnește nicăieri o centralizare unică a conducerii, similară Bisericii romano-catolice. Lucrul acesta se datorează în parte influenței instituțiilor Romei

antice. Așa se explică de ce a fost stabilită ierarhia metropolitană într-un mod cât se poate de natural în marile cetăți și organizată după modelul de structurare politică a provinciilor, exact în felul în care *civitas* guverna în antichitate *territorium*-ul. De asemenea, dezvoltarea dreptului penal și disciplinar acuză clar influența jurisprudenței romane. Puterile administrative și juridice se aflau în întregime în mâinile episcopului (episcopalism). *Ubi episcopus, ibi ecclesia*. Această stare de lucruri a întâmpinat obstacole acolo unde era incompatibilă cu cea deja existentă: în Sfântul Imperiu Roman și în țările germanice. Puterea și influența crescândă a organizațiilor ecleziastice riscau să provoace bănuieli și ostilitatea prinților pământeni. Din clipa aceasta, putem întrevedea dificultățile și conflictele din viața Bisericii catolice din Evul Mediu timpuriu.

Dintr-un punct de vedere oarecum abstract, până acum ne-am concentrat atenția asupra procesului de formare a corpului ecleziastic. Am arătat că nu a fost vorba despre o simplă dezvoltare „lineară”, ci despre o dezvoltare mult mai complexă, cuprinzând reacții, reforme, contrareacții. Deseori, grupurile conduse de personalități dotate cu un mare ascendent spiritual s-au separat de ansamblul credincioșilor. În creștinismul primar s-au văzut formându-se nu unul, ci mai multe corpuri ecleziastice. Citându-l pe Tertulian („*faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae*”), Harnack arată că Marcion împreună cu discipolii săi a format de asemenea o biserică. Bisericile catolice occidentale, ortodoxia orientală, bisericile din Orient, precum și schismele lui Montan, Marcion, Novatianus, Donat și Arius, conform terminologiei noastre, toate sunt corpuri ecleziastice; toate au pretins a fi *Biserica*. Toate aveau o constituție oarecum asemănătoare, doctrină, cult și organizare similare, deși nu identice.

Gnosticismul, care va da naștere unui mare număr de grupuri și școli, este un fenomen complex, multe grupuri gnostice anti- sau necreștine ilustrând tipul de grupare caracterizat mai sus drept societate de mistere sau drept cercuri (sect. 3 și 6). Anumite comunități gnostice creștine s-au constituit în corpuri ecleziastice (Marcion). Modul în care ele insistă asupra aprofundării unei exegeze „pneumatice” determină o deviere importantă de la doctrină. Unele dintre aceste grupuri se disting prin modificări ale formelor culturale (adăugarea unor noi sacramente). Ele variază de asemenea și prin critica pe care o aduc tradiției și prin organizarea rezultată din opoziția lor față de structura Bisericii-mamă.

În Evul Mediu, procesul care a avut ca rezultat separarea Bisericilor apuseană și răsăriteană a condus și la suprimarea oricărei „competiții” și a determinat grupurile minoritare să nu mai aibă decât o importanță locală. Cu toate acestea, începând din perioada modernă, se afirmă un pluralism al formațiunilor sociale, reduse în secolele precedente la o diarhie. Aceasta este epoca Reformei.

Dezvoltarea și creșterea corpului ecleziastic se lovește de numeroase nevoi sociale sau specific religioase. Peste tot unde administrațiile și funcționarii se dovedesc inferiori sarcinilor ce le revin, este necesar să fie create organizații specifice, pentru a sigura esențialul: misiunile interioare și exterioare, educația, asistența publică. Există două metode de natură să permită stabilirea unor asemenea organisme. Ele pot fi fondate de către autoritățile „de sus” sau, dimpotrivă, pot fi inițiate și susținute de către persoane private. În acest din urmă caz, este de așteptat ca persoanele private să-și legitimeze existența cerând autorității confirmarea statutului lor sau procedând la demersuri oficiale făcute în același spirit. Gradul de organizare a propriilor activități și raporturile noii organizații cu ansamblul credincioșilor vor fi determinate prin constituirea sa și prin nevoile individuale. Pentru studiul acestor organizații și al

acestor întreprinderi din interiorul diferitelor corpuri religioase, istoria religiei ne furnizează o bogată documentație; iar teoria dreptului canonic și a asociațiilor religioase ne permite să stabilim o clasificare generală. Sociologul religiei este interesat de ansamblul acestor fapte din două motive: pentru că se creează instituții oficiale ce respectă un model definit, și care intră prin aceasta în câmpul său de observație; și pentru că se creează astfel un grup spontan, ce conduce spre societăți, consilii, comisii, întreprinderi ad-hoc, al căror interes nu poate să îi scape. Atunci când este vorba despre grupuri spontane, se conturează anumite tendințe care, în anumite condiții, pot produce o separare de ansamblul credincioșilor. S-ar putea găsi cu ușurință exemple asemănătoare în societățile Bisericii anglicane, dintre care câteva au dispărut în momentul secesiunii metodiste. Studiul acestui tip de grupare ne-a pregătit pentru cel al numeroaselor formațiuni aparținând unui alt nivel. În cele ce urmează, ne vom îndrepta atenția către un alt gen de grup.

10. Reacția : protestul

A. Tipurile individual și colectiv de protest

Toate religiile universale au de făcut față unor proteste periodice împotriva principalelor tendințe ale evoluției lor. Protestele au loc în cele trei domenii ale expresiei religioase: teologie, cult, organizare. Ele sunt îndreptate, pe de o parte, împotriva expansiunii excesive a corpului ecleziastic, împotriva compromisurilor și modificărilor care rezultă de aici și, pe de altă parte, împotriva scăpărilor și slăbiciunilor șefilor unui corp care se complăce și nu se mai interesează decât alene de posibilitățile de progres și dezvoltare.

În cazul în care protestul este radical, există riscul serios de a se produce o separare. Atunci când ruptura nu are loc, se poate întâmpla ca noua mișcare să fie aprobată în ansamblu și să fie creată în interiorul mării religii o organizație specială, destinată să primească discipolii noii doctrine. Dintr-un punct de vedere general, există patru tipuri de proteste: 1. protestul izolat, critica individuală și deviația de la modul de viață al comunității; 2. protestul colectiv: ambele tipuri de proteste pot rămâne în interiorul comunității; sau, 3. și 4., să iasă din cadrul grupului și să se separe. Cele patru tipuri sunt reprezentate în istoria Bisericii primitive, a Bisericii medievale și în cea a Reformei. Multe studii sociologice moderne asupra grupurilor creștine și asupra tipologiei lor își concentrează atenția în direcția efectelor avute asupra lor de separare de Biserică (Troeltsch, Kuehn, Burrage și Niebuhr). Și cu toate acestea, protestele *din interiorul* Bisericii (romano-catolice, greco-catolice, luterane, anglicane, reformiste) sunt subiecte de studiu nu mai puțin interesante.

a) *Catolicii*. – Un exemplu din primul tip – protestul individual interior – găsim în Biserica romano-catolică din secolul XVI. Philippe Neri (1515-1595), care a trăit în prima parte a vieții sale sub influența umanismului, va adopta o atitudine critică față de viața Bisericii din vremea sa și va începe să trăiască în chip de eremit, pentru a-și realiza noul ideal. Este ceea ce am putea numi un protest individual interior. Mai târziu, urmând exemplul Oratorului Dragostei Divine din Roma, numit de către istorici „primul leagăn al Reformei catolice”, a reunit discipoli și i-a asociat la practicarea unor exerciții spirituale și a carității. Fondarea Oratoriului reprezintă, în

această formă, un protest colectiv și organizat. Nu era o asociație monastică, nu era nici un ordin, nici o congregație clericală regulată, ci a trecut de la starea de *collegium* la cea de *fraternitas* (cf. mai jos, sect. 11). El nu implica jurăminte, ci anumite statuturi numite constituții și, din principiu, refuza să se organizeze ca ordin, precum și să se separe de Biserică. După ce a înlăturat primele bănuieli, a fost recunoscut în mod oficial ca și congregație a preoților seculari în interiorul Bisericii catolice. Avem, așadar, aici un protest individual devenit colectiv, exprimat în cadrul corpului ecleziastic, totuși fără voința de a se despărți de acesta.

b) *Puritanii*. – Mișcarea puritană inițială, studiată recent în detaliu de către Charles Edwin Whiting, va servi ca exemplu de protest colectiv. Influențați de criticile exprimate la adresa Bisericii din Anglia și hrăniți cu gândirea lui Colet, Cartwright și alți umaniști, acești protestanți, adversari ai sacerdotalismului și ai indiferenței ce domnea în Biserica oficială, catolică sau anglicană, au avut pretenția de a face o a doua Reformă. La început, mișcarea a fost condusă de către clerici, care alcătuiau o fraternitate spirituală. S-a arătat că primii puritani au fost departe de a se gândi să organizeze o Biserică independentă și, cu atât mai puțin, de a se despărți de ea. Nu a fost decât un grup care a pledat în favoarea unei organizări prezbyteriene. „S-a încercat stabilirea unui sistem prezbyterian de conducere ecleziastică, în cadrul Bisericii stabilite” (Haller). În același timp, au existat puritani și printre episcopalieni, prezbyterieni, congregaționiști. Se înțelegeau cu toții asupra necesității de a „purifica”, de a intensifica trăirea religioasă și de a restabili disciplina, toate acestea în interiorul diferitelor corpuri ecleziastice. Într-adevăr, ei constatau protestele, atât cele individuale, cât și cele colective. Curând, în cadrul puritanismului aflat în plină evoluție, s-au conturat unele atitudini divergente. Probabil că, la început, disidenții nu se priveau ca fiind separați unii de alți, dar au ajuns aici mai târziu, deoarece doreau să vadă formându-se un corp de „aleși” și pentru că simulau că privesc „congregația” ca pe o unitate independentă. Unii dintre ei s-au separat în mod individual de Biserica existentă ; alții, precum Robert Browne (care se va reîntoarce mai târziu la sânul bisericii sale), Henry Barrows, John Smyth și John Robinson, au format comunități separatiste, dar nu și revoluționare. G. Winstanley și J. Lilburne au făcut mai târziu dovada unui spirit agresiv. Conform acestuia din urmă, „calea adevărului este calea totalei separări”. Consecințele protestelor puritane au fost deci determinate, pe de o parte, de atitudini psihologice și convingeri teologice individuale și, pe de altă parte, de condiții istorice, politice și economice. De aici au rezultat diferite tipuri de organizare religioasă.

c) *Revualiștii*. – Un alt exemplu de protest colectiv este mișcarea numită „Trezire”, din Statele Unite, din secolul XVIII. Deși încurajată de șefi puternici, această mișcare nu poate fi considerată în mod exclusiv ca un protest individual. Criticile explicate sau implicite sunt îndreptate împotriva tradiționalismului, intelectualismului și scepticismului corpurilor religioase aflate la putere, împotriva indiferenței și delăsării, a stagnării și decadenței vieții religioase din țară. Mișcările străine, adică de pe Vechiul Continent, nu au rămas fără influență asupra șefilor mișcării americane. Aceasta s-a dezvoltat mai repede sau mai încet, în funcție de obstacole, și a prezentat un caracter psihologic și social variind în funcție de țări și epoci. Istoricii au distins câteva valuri diferite : Marea Trezire, Marele Revival și reînnoirea revivalismului din secolul XIX, dar aceste mișcări au avut toate aceeași atitudine religioasă. Important este caracterul lor interdenominațional : mișcarea a atins corpuri ecleziastice și grupări diferite. Influența sa spirituală și culturală asupra vieții religioase și sociale a țării a fost profundă. A încurajat în mod deosebit misiunile, educația și activitățile

umanitare. Importanța contribuției sale nu a început să fie înțeleasă în întreaga sa amploare decât recent. Cu toate acestea, nu a dat naștere unui număr ridicat de organizații efectiv noi. În parte, aceasta se datorează faptului că s-a insistat mult asupra experienței personale, caracteristică tuturor genurilor de revivalism. Astfel se explică și tendința sa de a se exprima într-un stil de un sentimentalism exagerat; anumiți specialiști, istorici sau psihologi, consideră acest aspect ca fiind tipic oricărui gen de revivalism. Spre deosebire de toți ceilalți, interesul acestora din urmă arătat față de simptomele psihologice ar trebui echilibrat prin estimarea aspectelor sociologice. Atunci când se acordă o importanță deplină stărilor subiective și când se face dovada unei indiferențe mai mult sau mai puțin pronunțate față de formele tradiționale sau față de orice formă de expresie, teologică, rituală sau disciplinară, se adoptă o poziție apropiată de respingerea oricărei devoțiuni oficiale. Și totuși, în ceea ce privește revivalismul, nu este cazul. În el s-a văzut apariția unor moduri precise de gândire și exprimare, a unor proceduri și rituri, a unor fraternități și asocieri. Aceste moduri au variat în funcție de mediul geografic, social și cultural și în funcție de tradițiile religioase. Caracteristicile mișcării, și anume forma sa tranzitorie, „climatul” său psihologic, intimitatea relativă, îi conferă alura unei secte (cf. mai jos, sect. 12). Prima caracteristică menționată aici este răscumpărarea excitației și exaltării, care primează atât de des într-o religie revivalistă; a doua rezultă dintr-o promiscuitate limitată și din condiții fiziologice, cum ar fi lipsa hranei sau a somnului, care duc exaltarea sensibilității la paroxism și o fac contagioasă. A treia se poate distinge nu numai în reuniunile interioare, într-o casă sau biserică, ci și în cadrul întâlnirilor sub un cort sau a întâlnirilor de masă, în aer liber. Devoțiunile revivaliste se caracterizează nu atât prin conținut, cât prin formă, criteriul ce interesează acest grup fiind „spiritul” în care se acționează și mai puțin forma acțiunilor. Rezultatul este acela că se pot vedea instituții tradiționale funcționând în paralel cu noile forme de expresie. Autoritatea charismatică joacă aici un rol important, ceea ce apropie revivalismul de „sectă”. În fond, asistăm în cadrul acestor grupări la crearea unor ierarhii charismatice, ale căror grade corespund gradelor de participare la „preafericire” – stare de excitație sau sanctificare. Grupurile de acest gen se disting de asemenea printr-o anumită neliniște amestecată cu o atitudine de reprobație față de asistenții sau spectatorii pur pasivi sau, dimpotrivă, prin indiferența față de asistență, așa cum se observă în cazul marilor grupuri instituționale, care uită faptul că acești membri participă și ei la idealul de fraternitate.

Protestul colectiv al mișcărilor de Trezire a condus anumiți indivizi sau anumite grupuri la secesiune. Totuși, aceasta este mai degrabă excepția decât regula. Contravenele vehemente asupra caracterului și valorii mișcărilor revivaliste (și în special asupra exercițiilor lor extraordinare) au durat mult timp după dispariția lor, ceea ce dovedește, chiar dacă separarea nu s-a produs la scară mare, că problema delimitării între ortodox și heterodox, dintre ce este permis și ce este ilicit, a fost pusă cu precizie și discutată cu ardoare în diferitele denominațiuni interesate de revivalism (baptiști, metodiști, prezbiterieni). Dat fiind că setea de emoții este una din cauzele sectarismului, înțelegem măsura în care, în cadrul mișcării revivaliste, numeroase grupuri și numeroși indivizi au avut tentația de a trece la disidență.

d) *Ortodocșii*. – Istoria Bisericii Ortodoxe Ruse oferă exemple de protest interior. Prima formă este protestul împotriva instituțiilor. Acesta a fost emis de către indivizi și grupuri de credincioși împotriva reformei patriarhului Nikon; protestul nu a condus imediat la secesiune, ci la formarea unor cercuri de „credincioși” (*staroverî*). Dat fiind că refuzau să respecte inovațiile lui Nikon, acești „credincioși de rit vechi”

au ajuns, încetul cu încetul, în situația de a decide că era necesară o nouă organizare a vieții lor religioase. Au existat două atitudini : cea mai conservatoare era înclinată să rețină învățăturile, riturile și instituțiile fundamentale din ansamblul corpului ecleziastic, mulțumindu-se cu o reînnoire a formei și cu „purificarea” ei. La început, aceste grupuri nu se gândeau deloc să se separe, deoarece se considerau ca fiind *adevărata* comunitate sau Biserică ortodoxă, dar au fost împinse spre schismă, deoarece în Biserica oficială nu existau suficienți preoți consacrați care să accepte să se identifice cu ele. A doua formă, atitudinea radicală, conducea în mod obligatoriu la schismă, deoarece critica principiile fundamentale ale marelui corp ecleziastic (opозиție nu empirică, ci de principiu față de conceptele de taină, sacerdoțiu și Biserică). Teoretic, „sacerdotaliștii” ar fi putut rămâne în corpul ecleziastic ; dar cei care nu doreau preoți s-au exclus în mod automat și au fost nevoiți să se separe. Practic, ruptura a fost întârziată de niște grupuri care, retrăgându-se în păduri, deci în părțile mai puțin cultivate ale Rusiei septentrionale, au încercat să trăiască în comunități mici, reuniți în jurul unor „maestrii”, și s-au lipsit de instituțiile sacramentale și sacerdotale. Grupurile de pe malul Mării Albe și frăția de la Vigovsk, cărora le dăduse stataturi A. Denisov, au făcut obiectul unui studiu al lui Miliukov. Această lucrare despre religia rusă se ocupă în principal de grupurile reformate și de secte.

O dată cu Efim, fondatorul „Rătăcitorilor”, și Zimin, care se află la originea mișcării celor „fără rugăciune”, asistăm la ruptura definitivă de ansamblu și la stabilirea unor secte complet independente.

În Biserica răsăriteană există un al doilea tip de protest, intelectual și spiritualist ; el a avut consecințe sociale interesante. În el putem regăsi influența mișcărilor evangheliste din Occident, deși nu trebuie să subestimăm elanul immanent mișcării în sine. Feodor Necuratul (sec. XVI) a adunat în jurul său protestatari care se opuneau oricărui fel de rituri ; el intenționa să-i reunească pe toți adevărații „fii ai lui Dumnezeu” într-o comunitate egalitară și comunistă. Gruparea Șaloput, a cărei fraternitate era ghidată de rațiune și de spiritul omniprezent, a fost adversară a sfintelor taine și a Bisericii. În Rusia Evului Mediu și de mai târziu au trăit „profeți” și sfinți, al căror comportament fusese dictat de Sfântul Duh și a căror viață a fost încoronată cu extazul religios, dar în sânul Bisericii. O dată cu timpurile moderne și sub influența evanghelică, spiritualismul a provocat în Rusia schimbări sociale mai radicale. Kapiton, fondatorul „Jertfiților de bună voie” sau al „Purtătorilor de lanțuri”, ai căror discipoli „au locuit în păduri până în 1691, fără a asista la slujbe, fără a primi Sfintele Taine și fără a crede în vechea credință” (Miliukov), Suslov, profetul sectei Șlisti, primul dintr-o suită de încarnări ale lui Christos și primul timonier al unei „corăbii” șlisti, Selivanov, al cărui ascetism radical a condus la o schismă în comunitatea șlisti și care a devenit fondatorul sectei scapeților, cu o organizare mai strictă decât secta-mamă, părinții fraternității spirituale Duhobor, toți acești protestatari radicali au devenit șefi ai unor mișcări sectare independente, separate de Biserică, cu învățături, rituri și organizare față de care ei și înaintașii lor s-au opus.

B. Formele de protest : individualism ; noua grupare

Am văzut deci că protestele pot să rămână individuale sau să devină colective, să fie trecătoare sau permanente, să fie exprimate într-un mod colectiv în interiorul comunității credincioșilor sau, din contră, să ducă la o separare. Acestea sunt tot atâtea surse ale unor noi forme de organizare, care trebuie să rețină atenția sociologului.

În studiul său despre doctrinele sociale ale protestantismului, Ernst Troeltsch distinge în această mișcare următoarele tipuri de organizare: Biserica reformată (luterani, calvini etc.), spiritualismul și misticismul și, în sfârșit, sectele. Conform justei aprecieri a autorului, fiecare dintre aceste tipuri de protest reprezintă atitudini sociale caracteristice. Totuși, Troeltsch nu lămurește într-un mod cu totul satisfăcător criteriile care, urmând această împărțire, permit o clasificare generală a protestelor cunoscute în istorie. Studiul său despre originea istorică a grupurilor apărute în urma diferitelor proteste are o mare valoare, dar nu este suficient. De fapt, ar mai rămâne de răspuns la o întrebare: unele concepte sau atitudini religioase implică sau favorizează în mod necesar anumite consecințe sociale?

La această întrebare s-ar putea da un răspuns afirmativ invocând *misticismul*, care favorizează individualismul. Termenul de „misticism” are de obicei un sens larg și unul restrâns. De preferat aici este cel din urmă. El semnifică un tip de experiență religioasă, descris ca evoluție a datelor empirice care conduc la adevărul însuși sau, dacă ne place mai mult așa, conștiința pe care o capătă individul despre propriul său destin divin, în comuniune cu divinitatea. „Eul”, așa cum spune Evelyn Underhill, una dintre cele mai mari autorități în domeniu, este „punctul de plecare”. În studiile sale referitoare la misticism, ea descrie „trezirea”, „purificarea” și „iluminarea” eului utilizând în analiza sa asupra căilor mistice exemple clasice. Termenul de „introversiune”, de care se servește pentru a descrie acest tip de experiență, este bine ales, deoarece subliniază tendința pe care o traduce grecescul *myein*: a se închide în sine însuși și a se opune lumii exterioare și societății, precum și oricărei influențe de natură să distragă sau să tulbure. Această interpretare a misticismului, care insistă asupra caracterului său individualist, diferă de cea a unui alt specialist al vieții și religiei mistice, Rufus Jones. Acesta descrie cu multă simpatie și înțelegere mișcările colective cu tendințe mistice din Anglia și Germania din Evul Mediu și de la începuturile perioadei moderne. Într-una dintre ultimele sale lucrări, acest mare savant enumeră implicațiile sociale ale doctrinelor mistice din secolul XVIII englez. Cu toate acestea, chiar în grupurile studiate de el, răzbate înclinația individualistă a misticii. În consecință, îndrăznim să credem că avem dreptate atunci când afirmăm că elementul constitutiv al unei religii mistice este „izolarea”. Fraternitatea mistică nu poate fi în nici un caz caracterizată prin expresia inventată de Ernst Troeltsch, „paralelism de spontaneitate”. Acest autor, care greșește neînțelegând adevărata natură a expresiei mistice, nu reușește să specifice și să ilustreze tipurile de fraternitate mistică.

Pornind de la faptul că, în ultimă instanță, experiența mistică este incomunicabilă, nu mai rămân, de fapt, decât două feluri de solidaritate la care misticul poate consimți să participe: fraternitatea umană, în raporturile din viața cotidiană, și spiritul de grup, în protestul îndreptat împotriva formelor și instituțiilor religioase tradiționale. Gradul de intimitate și durata primei forme de solidaritate și radicalismul celei de-a doua forme variază în funcție de contextul geografic, cronologic și cultural. În cadrul grupurilor mistice, găsim foarte rar o organizare strictă. Acolo unde există o organizare, aceasta se datorează de obicei altor factori. De asemenea, trebuie să ne amintim că elemente mistice găsim în toate tipurile de gândire religioasă și în multe dintre formele de devoțiune, și că pietatea pur mistică este un lucru rar. „Misticismul cultural” nu este decât rezultatul interpretării mistice individuale și subiective a actelor de devoțiune și adorație obiective și comunitare.

În „cercul fondatorului”, pe care l-am descris anterior (secț. 6), există de obicei un element mistic ce caracterizează experiența celor care îl alcătuiesc. Alte exemple de comunitate mistică se găsesc în societățile de mistere, în frății și sectă. În istoria

grupurilor mai largi, întâlnim deseori indivizi și mici grupuri mistice (neoplatonicieni în Grecia, sufiști în islam, cabaliști hassidim în iudaism, taoiști în China și tot felul de devoți brahmani și hinduși). În creștinism, comunități mistice găsim în Biserica răsăriteană (isihaști, starzi); în Biserica apuseană din Evul Mediu (Sfântul Victor, monahismul german și italian din secolele XI și XIV); în catolicismul de după Conciliul de la Trento și în protestantism (cercurile englez, olandez, mai târziu, francez și spaniol; grupurile luterane din epoca barocă).

Există un studiu exhaustiv al protestelor individuale (Wilhelm Dilthey și Erich Seeberg), care dovedește faptul că, printre protestatari, numărul celor care resping orice fraternitate este egal cu numărul celor care o favorizează. Cu alte cuvinte, protestul împotriva formelor tradiționale ale expresiei religioase nu exclude în mod necesar planuri ce stabilesc *o nouă comunitate religioasă* sau inițiative ale unei reorganizări și ale unei reorientări a comunității tradiționale. Dificultățile teoretice pot fi rezolvate prin întoarcerea la originile credinței sau prin adaptarea la filosofia momentului, iar conceptul teoretic al comunității poate admite atunci posibilitatea unei *alianței*, a unei *fraternități* sau *societăți*, care să înlocuiască corpul ecleziastic deja existent. Scopul urmărit constă în a stabili în interiorul sau exteriorul grupului central un cadru de veritabilă comuniune. Idealul Noilor Puritani din Anglia, așa cum îl formulează istoricul lor, Perry Milles, ar putea servi ca exemplu: „Sub influența pietății, a extraordinarului puseu al Reformei și a activității teologice, a apărut dorința de a realiza pe pământ o Biserică perfect ordonată, curățată de orice urmă de corupție și eliberată de toate obstacolele puse în fața unei regenerări. În același timp, izvorând din tradiția trecutului, din simțul profund și nemărturisit al tribului, al comunității organice, s-a format dorința de a intensifica uniunea socială și de a întări coeziunea poporului.” Cursul urmat de dezvoltarea grupurilor protestatere este determinat de diferiți factori. Aparent, esențială pare a fi charisma personală a unui șef suficient de puternic pentru a atrage și a uni adepții. De asemenea, este necesar din partea șefului un anumit spirit creator, precum și niște principii clare și o concepție despre o comunitate religioasă care să permită dezvoltarea unei organizații permanente în interiorul sau exteriorul marelui grup religios. Inevitabil, se pune problema dacă noul grup poate să-și atingă idealul în cadrul mai vast al societății, în calitate de *ecclesiola in ecclesia*, așa cum este cazul ordinelor sau al frățiilor monastice, sau, dimpotrivă, dacă trebuie să formeze o comuniune nouă. Răspunsul la această întrebare poate fi anticipat: în primul rând, este suficient să se examineze elanul inițial al mișcărilor religioase și conceptele sale fundamentale, care determină încă de la început noua structură; în al doilea rând, este suficient să se studieze istoria grupului mai vast, pentru a determina în ce măsură acesta este susceptibil să se lase influențat de reformele personalităților marcante; și, în al treilea rând, trebuie studiate circumstanțele interne și externe care ar putea modifica direcția reformei sau a idealurilor teologice ale noii mișcări.

Există trei mari categorii de proteste: divergențe la nivel doctrinar, critici aduse expresiei culturale și obiecții față de natura sau evoluția structurii organizatorice. În majoritatea acestor cazuri, există tendința de a reveni la experiența originară a fondatorului sau la cea a comunității primitive. Această reorientare către fondator poate varia de la contemplația mistică, ce vizează unirea spirituală, la imitația și emulația practicate de către un individ sau un grup, cu scopul de a regăsi obiceiurile și modul de viață ale maestrului sau ale discipolilor săi.

Deseori, protestul individual sau colectiv reușește să aducă schimbările dorite fără să rupă legăturile comunității; alteori, el reușește să restabilească unitatea, chiar și

după ruptură. Evoluția finală a reformei poate fi determinată de motive de toate tipurile : religioase, culturale, politice, sociale. Este semnificativ de remarcat faptul că anumite mari mișcări religioase moderne au ajuns să formeze noi corpuri ecleziastice, care au ca fundament puncte de vedere originale sau revizuirea doctrinei, a cultului sau a organizării tradiționale. Bisericele luterane, calvine și anglicane s-au născut din protestul Reformiștilor și al înaintașilor acestora. Bisericele mennonite își găsesc originea în Menno Simons, adversar al Bisericii din epoca sa. Biserica metodistă are la bază protestul lui John Wesley, iar Armata Salvării pe cel al lui William Booth.

De asemenea, același gen de proteste găsim și în afara creștinismului, în alte religii. La mahomedani, Șî'a este rezultatul protestelor succesorilor lui 'Al°. Comunitatea kharijită a protestat și s-a separat în perioada de început a islamismului. Wahhabii din Arabia sunt deseori numiți „Protestanți puritani” ai islamismului. Grupul Sikh își datorează existența protestului lui N³ nak ; Brahmo Sam³ j există ca urmare a protestului lui Rammohun Rai împotriva hinduismului. Biserica Galbenă a lamaismului a luat naștere în urma protestului lui Tsong-kha-pa. Unele dintre marile comunități ale școlii Mah³ y³ na, comunitatea chineză și cea japoneză, în particular, au origini similare. Reacția „sectelor” numite ale „Marii Treziri” budiste era îndreptată împotriva practicilor intelectuale, culturale și politice ale școlilor Nara. Școlile Amida se sprijineau pe rațiuni teologice pentru a pune la îndoială necesitatea și eficacitatea acțiunilor (rituri, moralitate, cunoaștere, meditație) și insistau asupra principiului credinței care mântuiește ; de asemenea, ele se sprijineau pe rațiuni sociale, pentru a se ridica împotriva monopolului aristocratic al înaltului cler. Protestul lui Nichiren ținea către teologia complicată și supranaturală, către cultul ritualist și se ridica împotriva acaparării budismului epocii sale de către aristocrație (sec. XIII). Cu alte cuvinte, aceasta era o reacție teologică, culturală și socială. Astfel, protestul lui Nichiren insista cu o forță nemaiîntâlnită asupra puterii ce o putea avea budismul în integrarea națiunii japoneze. Asemănarea cu protestele occidentale, precum cel al lui Luther, este mai frapantă decât în cazul oricărui alt reformator al budismului. Școala Zen s-a născut, de asemenea, din protestul manifestat față de orice religie intelectuală, devenită o instituție ; ea insistă asupra experienței importanței exagerate ce se acordă moralității exterioare ; centrul său de interes era practica meditației asupra adevărilor fundamentale.

După cum am văzut, protestele pot fi parțiale sau generale, prudente sau violente, cu referite la detalii sau la principii. Ele pot fi o acțiune fie a funcționarilor cultului, gânditorilor sau savanților religioși, fie a reprezentanților diferitelor grupuri sau stări sociale, fie a indivizilor, indiferent de origine, poziție, meserie sau rang.

Așa cum am demonstrat anterior (cap. II, secț. 2), modul de formare a expresiei *teoretice* a experienței religioase centrale prezintă o mare varietate. Lucrul acesta nu se datorează numai temperamentelor și caracterelor diferite ale celor care îl interpretează, dar și variațiilor modurilor curente de gândire, moduri raționale sau iraționale, intelectuale sau mistice. Opiniile rezultate din această interpretare trec drept „ortodoxe”, dacă par a fi fondate pe o deducere „sănătoasă” a principiilor stabilite sau pe o exegeză dogmatică apreciată drept corectă, chiar dacă este tendențioasă. Ele sunt privite ca fiind „teleogumena”, atâta vreme cât nu este stabilită nici o autoritate care să decidă „ortodoxia” lor sau până când o astfel de autoritate nu le-a respins sau ratificat. Diferitele mari corpuri ecleziastice nu au urmat totdeauna aceeași procedură pentru a stabili o autoritate normativă de acest gen. Biserica romano-catolică este cea care a enunțat cel mai clar dreptul exclusiv al șefului său (înainte, în cooperare cu

conciliile Bisericii) de a stabili dogma și de a defini regula credinței. Biserica greco-catolică rezervă dreptul de a determina ortodoxia oricărei teogumene propuse de teologi *sobor*-ului (conciliului). Lipsită de o autoritate centrală, Biserica luterană a rezervat Sinodului suprem dreptul de a decide într-un fel sau altul, dar lasă teologilor o marjă largă în studiul și interpretarea dogmei. La fel, Biserica anglicană insistă mai puțin asupra elementelor doctrinare decât asupra conformității în credință, lasă un mare câmp de desfășurare libertății personale în materie de credință. Pe de altă parte, Biserica reformată a insistat cu putere și severitate asupra aspectului doctinar al religiei. În mahomedanism, încrederea fondatorului în comunitatea sa că aceasta nu va accepta niciodată eroarea este exprimată prin principiul *'i>m³* (acceptarea în bloc), această încredere fiind pronunțată inițial de către întreaga comunitate și devenind mai târziu privilegiul numai al celor ce studiază dreptul și tradiția religioasă. Teologii musulmani sunt liberi să-și exprime ce idei doresc în limitele impuse de sursele normative (scriptura, tradiția – *hadith* –, acceptarea – *'i>m³* – și analogia – *qiy³s*). În budism, nu există o autoritate centrală, care să stabilească „ortodoxia”. Se știe că, în perioada de început, au existat mai multe concilii, care au respins anumite idei și anumite practici, în special în ceea ce privește disciplina, și au ordonat expluzarea nonconformiștilor. Chiar și în budismul Mah³y³na și în subdiviziunile sale, nu a fost stabilită niciodată definiția ortodoxiei. Dimpotrivă, corpul ecleziastic zoroastrian a creat norme stricte în materie de credință și a insistat cu tărie asupra dezaprobării teoretice a heterodoxiei.

Așadar, „erezia” nu se poate produce decât în condițiile descrise mai sus; ea constă fie în devierea involuntară de la o doctrină prestabilită, fie într-un protest conștient și deliberat. Marile mișcări semi-ezoterice cu caracter cultural sau mistic născute în iudaism de-a lungul întregii sale istorii, cum ar fi grupul Botezătorilor, cabaliștii sau cel numit Hassidim, sunt, la fel ca sufismul în islam sau zenul în budism, exemple de proteste al căror aspect, individual sau colectiv, ortodox sau nu, a variat de-a lungul timpului. În creștinism, ortodoxia a numeroși mistici individuali, discipoli, predicatori sau îndrumători, a fost deseori pusă în discuție. Drept mărturie avem procesele susținute în timpul vieții (Meister Eckhart), bănuiala de erezie (Ruusbroec, Jacob Böhme), anchetele post-mortem (David Joris, Valentin Weigel) și controversele pe care le-au provocat chiar și după secole de la moartea lor (Gioacchino da Fiore). La fel stau lucrurile și în cazul gânditorilor spiritualiști precum Kaspar Schwenckfeld, Sebastian Franck și Hans Denck.

Un mare număr de critici au luat forma unui protest în numele *rațiunii* împotriva credinței. Se poate alcătui o lungă listă de școli critice și raționaliste, între care se numără multe considerate drept eretice, în istoria comunităților religioase și a corpurilor ecleziastice: în creștinism: pelagianismul, nominalismul, arminianismul, latitudinarismul, deismul, neologia, unitarismul; în iudaism: aristotelismul, „Iluminarea”; și, în islam, mutazilismul. Parțial, studiul acestor tendințe și școli ține de istoria filosofiei; în general, istoria religiilor oferă o amplă documentație pentru studiul ereticilor și al filosofiei lor, pentru studiul psihologiei și sociologiei lor. Se întâmplă ca unii dintre ei să-și reformeze propriile doctrine sau să renunțe la ele într-un mod mai mult sau mai puțin solemn, în vreme ce alții, încurajați de opoziția pe care au ridicat-o, ajung să adopte poziții încă și mai radicale. Toate aceste fapte au incidențe sociale foarte precise. Pe de o parte, ei pot fi abandonați de propriii discipoli și se văd constrânși să se izoleze. Uneori este dificil de determinat dacă această „splendidă izolare” este rezultatul sau cauza disensiunilor religioase. Pe de altă parte, noile învățături pot atrage un mare număr de adepți și, în mod voluntar sau

nu, „ereticul” poate forma un grup nou, care participă la experiența sa și este integrat prin direcția dată de el. Astfel, el devine în mod efectiv un schismatic. Câteodată, schisma nu se produce decât după moartea maestrului, dar își extrage inspirația și normele din doctrina acestuia.

În ciuda diferențelor de conținut, evident considerabile, în ceea ce privește aspectul general al tuturor mișcărilor „eretice”, există unele asemănări. Devierile pot afecta anumite puncte ale unei doctrine date (cosmologia, antropologia, soteriologia, eshatologia, morala) sau principii generale de metodă și procedură. De exemplu, unul din subiectele curente ce au generat controverse este utilizarea (limbajul) și interpretarea scrierilor normative. Devierile pot să rezide în eliminarea sau adăugarea anumitor elemente, sau într-o deplasare a centrului de interes. Din acest punct de vedere, este interesant de făcut un studiu comparativ al istoriei unor gnostici, precum Valentin, Basilide și Marcion sau Montan, Novatianus, Arius, Notorius, Sabellius, Constanninus Silvanus, Gioacchino da Fiore, Meister Eckhart, Hus, Luther, Karlstadt, Schwenkfeld, Calvin, Zwingli, Spener, Labadie, Menno Simons, Zinzendorf, Fox, Wesley, Beissel, William Miller, Joseph Smith, Mary Baker Eddy și încă mulți alții, în creștinism sau în limitele sale; ȕasan BaĬr°, al-Junaid, al-ȕall³j și Ibn ul-Arab°, în islam; Mazdak în Persia; Nichiren, Eisai, Hȕnen și Shinran, în Japonia; Śankara, R³m³nuja, Ramananda, Chaitanya, Rammohun Rai și R³makriĬĬa, în hinduism.

11. Consecinȕele sociologice ale protestului interior : „ecclesiola in ecclesia”

Să luăm acum în discuȕie grupurile care se formează în interiorul corpului ecleziastic, pentru a protesta împotriva „compromisurilor” și a „moliciunii” sale, considerate a fi păgubitoare. În general rezervate, aceste critici pot viza principii doctrinare, elemente ale cultului sau organizarea. Acest din urmă subiect este primul cenzurat de către cei care doresc să vadă o ridicare a nivelului religios și moral al întregului corp, fără a provoca totuși o ruptură. În mod obligatoriu, deviza lor este „*ecclesiola in ecclesia*”.

Formula aceasta, pe care ne propunem să o utilizăm aici într-un sens tehnic, a fost inventată de către Spener, părintele pietismului, pentru a-i desemna pe ai săi *collegia pietatis*. Adoptând împărȕirea societăȕii, curentă pentru luterani, în clase conducătoare, de negustori și domestică, el a căutat să provoace o reînnoire religioasă în special în cea de-a treia clasă. Considerând *pia desideria* credibile, răspândirea *Evangeliei* (sacerdoȕiul laic), creștinismul practic, toleranȕa față de nonaderenȕi, învăȕământul teologic și edificarea trebuiau încurajate prin adunări speciale. Reforma lui Luther ar fi astfel completată și creștinismul primar, vechea viaȕă apostolică (*die alte apostolische Art*), în care prevala principiul iubirii și în care divergenȕele doctrinare păreau lipsite de importanȕă, ar fi fost restaurat. Cu toate acestea, Spener refuza să pozeze în reformator, iar despărȕirea nu a fost efectuată decât de grupuri care pretindeau că îl urmează. El însuși ezita să se separe de Biserica luterană : cel mai eminent dintre criticii săi moderni, Albrecht Ritschl, a omagiat loialitatea concepȕiilor sale teologice. Prin criticile sale împotriva Bisericii și prin indulgenȕa sa față de experienȕele radicale ale unei noi pietăȕi, Spener nu a încurajat separatismul. De altfel, el s-a ridicat împotriva unui predicator radical din epoca sa, care refuzase să împartă sacramentele, deoarece își considera parohia o adunare de păcătoși ; acesta făcea uz de o argumentaȕie specifică luteranilor : peste tot unde cuvântul lui Dumnezeu este primit în

colectiv (*in einem Haufen*), unde sunt împărțite sacramentale și unde grupul își mărturisește caracterul creștin, acolo se află „Biserica”. Zinzendorf a sfârșit prin a efectua despărțirea pe care o evitase Spener, exact la fel cum avea să efectueze Labadie în Biserica reformată despărțirea pe lângă care trecuse predecesorul său Lodensteyn, prin tentativele sale de reformă. Și nu trebuie considerat întâmplător faptul că Spener și alți organizatori ai unor grupuri mici din cadrul protestantismului s-au bucurat de simpatia anumitor grupuri de credincioși ai Bisericii romano-catolice, ieșite din misticismul cvietist al secolelor XVI și XVII (sfânta Tereza, Molinos și sfântul Ioan al Crucii). Terstegen, influențat de Poire și cercul său, reprezintă același spirit în Biserica reformată.

A. „*Collegium pietatis*”

Etapă intermediară între protestul individual și despărțirea completă este caracterizată prin grupuri care nici nu se identifică ele însele, în mod exclusiv, cu o comunitate ideală, nici nu încearcă să constituie o unitate specială în interiorul comunității, ci preferă să păstreze o atitudine, niște forme de devoțiune sau concepte caracteristice, care vizează deseori o eventuală convertire a întregii comunități. Ele se consideră a fi „plămădeala Evangheliei”. Exemple de grupuri de acest tip ar putea fi găsite la Gerhard Groote și, în fraternitatea primară a vieții comune, la Voet și Lodensteyn în Olanda, la Spener, la Zinzendorf, în perioada de început, la primii puritani, la primii Frați Uniți (Otterbein) și în Mișcarea Tractarian de la Oxford, din secolul XIX. În lipsa unei alte expresii mai bune, numim aceste grupuri *collegia pietatis*. Cu alte cuvinte, există grupuri cu o organizare destul de slabă, formate dintr-un număr limitat de membri, uniți printr-un entuziasm comun al convingerilor particulare, o devoțiune intensă, o disciplină rigidă, străduindu-se să atingă o perfecțiune spirituală și morală superioară celei care poate fi atinsă în condiții obișnuite. Ei se adună cu scopuri precise, pentru rugăciune, meditație, lectură, edificare. „Adunarea” este expresia socială tipică a pietății acestor *collegia*. Grupul lui Schwenckfeld, „Căutători” englezi și olandezi, pietismul german, stundiștii ruși, prima Societate a Prietenilor, metodismul englez din perioada de început, Marea Trezire din Statele Unite și grupurile oxoniene ale lui Buchman sunt alte exemple de același tip.

Drumul parcurs de metodism poate fi urmărit foarte clar : plecând de la *collegia*, societăți, cluburi, „trupe”, s-a ajuns la formarea unor asociații, care și-au câștigat repede independența. Cele mai importante dintre aceste *collegia* au sfârșit prin a-și constitui un corp ecleziastic, în vreme ce altele s-au organizat într-un spirit egalitar și congregaționalist. Mai târziu, noi proteste împotriva organizării și disciplinei Bisericii metodiste au condus la noi schisme. Armata Salvării, deosebit de interesantă prin forma pe care a luat-o după separarea sa de anglicanism, a devenit un corp independent, combinând trăsăturile unui ordin cu cele ale unei secte. În această enumerare, pot fi menționate și grupurile perfecționiste care nu au ajuns la schismă.

Deseori, în aceste *collegia*, tentația reîntoarcerii la origini, pentru a recupera „inspirația” fondatorului și a cercului său, este mare. Conceptul philadelphian, care încearcă să realizeze comunitatea ideală din cartea *Apocalipsei*, constituie un exemplu al acestei tendințe și al consecințelor sale sociale. Ceea ce conferă mișcării puterea sa de șoc poate fi căutat într-o experiență individuală mai intensă sau într-o standardizare la maxim a practicilor religioase comune. Exemple din primul caz se pot găsi în ascetismul din prima parte a Evului Mediu și în „perfecționismul” din toate perioadele creștinismului ; în mișcarea isihastă din Biserica Ortodoxă, din secolul XIII ; în amidismul din budismul Mah³y³na, în Japonia ; în taoism și în sufismul musulman.

Cel de-al doilea tip de căutare este bine ilustrat de grupurile ce practică o devoțiune și o liturghie speciale, cum ar fi anumite cercuri ale misticismului cvietist din Biserica romano-catolică, mișcarea liturgică modernă din catolicism, *raskol*-ul rus și în special grupul lui Radaiev, *Hochkirsche*-ul din protestantismul german și scandinav, Tendai și Shingon, mai târziu școala Zen, în budism, și diferitele *tarika* (ordine) din islamism. Viața cercurilor reformate este fie mai activă, fie mai contemplativă, în orice caz mai cucernică decât în biserica normală. În *collegium*-ul superior individualizat există chiar un puternic spirit de solidaritate.

În vreme ce grupurile studiate până aici insistă în principal asupra practicilor devoționale ce tind să unească între ei membrii unui *collegium pietatis*, găsim și alte grupuri, de același gen, care insistă mai mult asupra atitudinii individuale. În acest caz, criteriile de admitere în grup sunt ascetismul și faptele laudabile. În creștinismul și mahomedanismul primitive, precum și în *sa-gha* budistă, maximiștii individuali insistau asupra necesității unor concepte stricte, asupra unei respectări meticuloase a canoanelor și a unei selecții severe a fidelilor. S-au format mici grupuri de asceți, cu scopul de a realiza într-un mod logic idealul izvorât din experiența centrală. Anumite grupuri nu și-au făcut griji pentru profani și nu s-au ocupat decât de propria lor salvare și de cea a apropiaților lor. Alții au făcut dovada unui zel misionar, găsindu-și mântuirea în „salvarea” aproapelui. Chiar dacă aceștia nu se separă de comunitate, ei au tendința de a menține distanța pentru a-și îndeplini mai bine programul. Acesta este cazul asceților, al celor intrați în reclusiune, al anahoreților creștini din secolele II și III, din Egipt, Siria și Palestina. Până la un anumit punct, acest ideal și-a găsit prototipul în iudaism. Nazariții, spre exemplu, erau indivizi care se dedicau respectării unor practici ascetice speciale, manifestându-și în felul acesta devoțiunea și consacrarea personală față de divinitate. Tendința lor generală era mai degrabă reclusiunea și izolarea, decât dorința de a se grupa. Reșabiții, de altfel, par a fi fost la origine un grup tribal nomad, dedicat idealului ascetic. În perioada macedoneană, *hassidim ha-rishonim* formau de asemenea mici grupuri ce se dedicau unei pietăți extreme. Aceeași atitudine o întâlnim în islamul primitiv, din primele secole ale istoriei sale. Primii musulmani care și-au luat religia în serios au fost misticii și asceții. Cele două tendințe au fost favorizate de un studiu aprofundat al Coranului (*taqarraa* și *ta'awwafa*). Abia mai târziu s-au lovit de rezistența ortodocșilor și a raționaliștilor. Islamul sunnit s-a mulțumit să nu pedepsească decât exagerările sufismului; practicile moderate erau tolerate și disidenții nu au fost așadar împinși spre schismă. Lupta dintre raționaliștii mutazeliți și adversarii lor conservatori a determinat noi definiții cu privire la natura credinței și a comunității.

Una dintre caracteristicile acestor mișcări este critica lor implicită sau explicită a marii comunități. Separatiștii privesc Biserica precum acel „Babel” din Scripturi. Această idee își găsește ecoul în revedincările a ceea ce am numit *collegia*. Până acum, nu am studiat încă suficient atitudinile membrilor din *collegia*, unii față de alții și față de profani. Diferențele teoretice din acest tip de grup sunt mai puțin sensibile decât în alte grupuri protestatare, deoarece accentul principal este pus pe aspectul practic al vieții religioase. Am văzut că acest grup protestatar are tendința de a insista asupra elementului cultural. În cadrul acestuia se instituie și intensifică noi devoțiuni. Astfel, la creștini, simboluri ca sărutul păcii, mâna dreaptă, mâna prieteniei, sărbătoarea iubirii și spălarea picioarelor s-au bucurat de o revenire la viață în comunitățile mennoniților, moravienilor etc. Atmosfera din cadrul acestor mișcări este aceea de contemplație (meditație, rugăciune), disciplină ascetică și caritate efectivă.

Grupurile de acest gen, cu scopuri similare, s-au format de-a lungul istoriei creștinismului, mahomedanismului și jainismului. La jainism se face aluzie mai rar;

de aceea, nu este inutil să menționăm că a cunoscut o mișcare protestatară în comunitatea discipolilor lui Mah³v^ora. Despărțirea școlilor jaina în Digambara și Śvet³mbara pare să fi avut la origine protestul strămoșilor puritani ai digambarașilor împotriva laxismului întregului jainism, după foamete și exodul lui Bhadrabahu (în jurul anului 300 î.Chr.). Cu toate acestea, schisma nu a avut loc decât mult mai târziu.

B. „*Fraternitas*”

Cele ce tind să îi grupeze pe oameni sunt experiențele, aptitudinile și idealurile comune. La început, un „paralelism al spontaneității” poate fi suficient, dar în mod obișnuit acesta nu este decât un prim pas spre o asociere mai intimă a celor care fac împreună același protest împotriva *statu quo*-ului și au dorința comună de a reinnoi și intensifica experiența religioasă centrală. Considerațiile practice au de asemenea un rol în stabilirea grupurilor de viață în comun. Faris a studiat principalele motive care determină omul să intre într-un grup religios. Deși este importantă, similitudinea de mentalitate nu reprezintă singurul factor. „Pentru a intra într-un grup, spune el, nu este nevoie să te consideri asemănător cu membrii săi ; mai precis ar fi să spunem că există ambiția de a deveni asemănător cu ei, deci există dorința de a te schimba.” La fel cum în spatele acestor standarde se ascunde o mare varietate a concepțiilor despre viață, tot așa există o mare varietate de asociații. Unele se retrag aproape complet din lume (continență, sărăcie) sau, prin alte mijloace, sunt bine unificate și organizate.

Un astfel de exemplu găsim în comunitățile gnostice creștine, al căror scop era acela de a-i uni pe cei care căutau o cunoaștere religioasă mai aprofundată ; un alt gen de asociere găsim la „Prietenii lui Dumnezeu”, la Frații și Surorile Vieții Comune (begini și begarzi) din secolele XIII și XIV, în Europa occidentală, la adepții *devotio moderna* sub toate formele sale, precum și la grupurile pietiste, „precististe” și metodiste din protestantismul german, olandez și anglo-saxon, la disidenții ruși („Locuitorii de pe țărm”, frăția de la Vigosk), în frățiile mahomedane și, în sfârșit, în asociațiile similare din budism și taoism. Dat fiind că aceste grupuri sunt integrate în mod manifest mai mult prin spirit decât printr-o organizare strictă, ele iau frecvent o atitudine „liberală” și critică față de doctrina, cultul și modul de viață ale grupurilor principale și manifestă fie indiferență, fie o tendință de a adopta puncte de vedere deosebite, dacă nu chiar eretice. Nu este așadar de mirare să vedem mai mult de unul dintre aceste grupuri angajându-se într-un conflict, latent sau manifest, cu religia oficială și autoritățile acesteia. În interiorul frățiilor de acest gen, organizarea minimă face de obicei casă bună cu o concepție egalitară despre comunitate ; totuși, de obicei se întâmplă ca atunci când începe stratificarea și specializarea funcțiilor, *fraternitas* să atingă un stadiu superior.

Un strălucit exemplu de *fraternitas* născută dintr-un *collegium pietatis* găsim în grupurile Fraților Vieții Comune. Fondatorul, Gerhard Groote (1340-1384), admirator al marelui mistic Jan Ruusbroec, avea un caracter cu totul diferit de cel al maestrului său. Avea înclinații mai mult spre direcția activă decât spre retragere. Protestul său împotriva decadenței Bisericii exprimă dorința sa de reformă și renaștere a creștinismului, de imitare mai autentică a lui Christos, fără a se gândi totuși la o secesiune. A început prin a încuraja câteva femei să ducă acasă la el o viață în comun ; mai târziu, la Deventer, a reunit 12 discipoli, formând astfel un grup strâns unit. Încă nemulțumit, a fondat împreună cu discipolii săi apropiați (Florentius, Radewijns și Gerard Zervolt) „Congregația de la Windesheim”, care a fost legitimată

grație apropierii de augustini, recunoscuți în mod oficial. Deși diferit de Deventer, Windesheim s-a distins prin diferențierea sa structurală (superiori etc.). *Collegium*-ul se transformase în *fraternitas*. Diferite tipuri sociologice de organizare sunt reprezentate mai târziu prin anumite mișcări și instituții care au suferit influența acestor „Frați”. Reformatorii protestanți și catolici (Luther, Calvin, reformatorii englezi, Ignațiu de Loyola, fondatorul iezuiților) erau la curent cu ideile lor și cu modul lor de viață. Dar Frații înșiși nu au avut niciodată intenția de a forma nici un ordin, nici o sectă.

C. Monahismul. Ordinul

Există și un al treilea tip de reacție împotriva dezvoltării ecleziastice; el tinde spre o concepție mai strictă și mai rigidă despre noua comunitate ce trăiește în interiorul marii religii. Coloniile de anahoreți creștini, care s-au dezvoltat în Egipt în secolul III, ilustrează trecerea de la reclusiunea individuală la instituția comunitară și monahală. Introducerea monahismului în creștinism este legată de numele lui Pahomie. Grupul monastic poate fi definit ca asociația fondată și organizată de cei care, având în vedere protestul lor, au hotărât să ducă o viață comună de devoțiune, într-o comunitate mai închisă, care nu poate și nu dorește să fie o *fraternitas*. Idealul avut în vedere este determinat de experiența centrală a începutului. El este exclusiv în exigențele sale, insistă asupra respectării individuale constante a canoanelor. Cele ce îi unesc pe membrii mănăstirii și ai ordinului sunt supunerea absolută, stabilitatea rezidenței, îmbrăcăminte specială, mesele în comun, devoțiunile particulare, munca în comun. Călugării sunt de asemenea uniți în mod negativ prin renunțarea lor comună la relațiile și posesiunile pământești. Ideea de fraternitate spirituală înlocuiește complet organizația naturală. Reguli generale și locale determină situarea în interiorul ordinului monastic (eliberare sau trimitere). În mod deosebit se insistă asupra castității, rugăciunilor, ascezei și armoniei dintre diferite activități. Importanța acordată celorlalte variază în funcție de fiecare ordin. De exemplu, se poate insista fie asupra muncii manuale, fie asupra studiului, fie asupra misiunilor, fie asupra învățământului sau a operelor de caritate.

Monahismul există în Orientul și Occidentul creștine, în islamism, maniheism, budism, jainism și taoism. Massignon explică modul în care s-au format grupurile musulmane de „viață în comun”, care se supun unei serii de reglementări pe care și le impun, în plus față de canoanele obișnuite ale islamismului. Termenul de *tarika*, ordin, însemna la origine pregătirea metodică a novicei în mistică. Viața monastică musulmană se caracterizează prin veghe, posturi, invocații, litanii și încercări speciale. În budism, jainism și maniheism, comunitatea primitivă, adică „cercul”, are într-o anumită măsură o organizare monastică. În primele două religii, protestele fără sfârșit au condus la crearea ordinelor monastice. Reforma lui Tsong-kha-pa (1358-1419), un Luther tibetan, numit al doilea Buddha, se baza pe protestul împotriva elementelor păgâne care intraseră în budismul din Tibet, stabilit de Padmasambhava în locul vechii religii Bon. El era îndreptat de asemenea împotriva clerului și a extravaganelor pe care le adusesese tantrismul din Bengal (India). A avut loc, așadar, o reformă monastică similară celor de la Cluny și Cîteaux din Occident. Cu toate că a avut loc o separare între comunitatea „galbenă” și lama „roșii”, nu a fost totuși o schismă veritabilă.

Monahismul abundă în personalități extraordinare, care și-au exercitat influența asupra dezvoltării acestuia, precum și asupra dezvoltării religiei în general. Unii dintre șefii săi au fost reformatori ai ordinelor existente și au stabilit reguli noi,

deseori mai stricte ; s-a întâmplat ca ei să formeze și noi ordine. Prin urmare, constituirea unei noi comunități monastice (reformate) era supusă autorităților, în vederea aprobării sale, așa cum se obișnuiește în Biserica romano-catolică.

Mișcarea monastică este un proces dinamic superior : ea cunoaște vârfuri și căderi, perioade de declin și reînnoire. Ordinele au jucat un rol deosebit de important în creșterea Bisericii romano-catolice. Observația că în romano-catolicism organizarea și scopul fiecărei comunități monastice sunt definite cel mai clar este tipică. Un „ordin” este caracterizat prin jurăminte publice și solemne, o „congregație” prin jurăminte publice dar simple, însă o „societate” nu are jurăminte publice. Terțiarii sunt bărbați și femei afiliați unui ordin, fără a practica totuși viața în comun.

În istoria ordinelor occidentale se pot discerne trei faze, fiecare fază corespunzând creării unui nou tip de ordin. La început a fost ordinul benedictin (secolul VI), apoi au venit augustinii (secolul XI) și Ordinele Cerșetorilor (franciscanii, dominicanii, carmeliții), în secolul XIII, și, în sfârșit, iezuiții, theatinii etc., în secolul XVI. Mișcarea franciscană, care ilustrează tranziția de la ordin la sectă, prezintă, așa cum vom arăta, un interes deosebit. Importanța mișcării spiritualilor franciscani nu a fost înțeleasă decât recent. În vreme ce ordinul sfântului Francisc se organiza în interiorul Bisericii și al ierarhiei sale, grupurile mai radicale treceau la erezie și schismă. Începând din secolul XVII, s-au format puține ordine, dar s-a organizat un important număr de congregații eclesiastice, între care putem menționa trapiștii în secolul XVII, mehitariștii și redempționiștii în secolul XVIII. În Evul Mediu, au fost fondate organizații semi-monastice, între care ordinele cavaleresti sunt cele mai reprezentative. Toate erau organizate în funcție de un ideal militar și religios și integrate Bisericii catolice. În Biserica greco-catolică întâlnim un tip de monahism cu totul diferit (bazilieni etc.).

În islam, ordinul dervișilor beктаși a exercitat o influență considerabilă, mai ales în secolul XVI, în Turcia occidentală, unde, în anumite grupuri, prezenta mai curând trăsăturile unei secte decât ale unui ordin. Grupul beктаși practica celibatul ; era condus de un mare maestru, care locuia în casa-mamă. Fiind capelani ai ienicerilor, călugării beктаși au avut o influență profundă. Totuși, puterea lor a scăzut considerabil după înlăturarea ienicerilor, ordonată de sultanul Mohamed al II-lea. Numeroase alte ordine s-au stabilit în ținuturile supuse Semilunii. Ele nu au fost suprimate decât în Turcia, în timpul instaurării noii republici (1925).

12. Consecințele sociale ale protestului radical : secesiunea

Protestul împotriva condițiilor în care trăiește corpul ecleziastic pornește de obicei din interior, fără a exista în mod necesar și intenția de a face o schismă. Dimpotrivă, așa cum am văzut, uneori se fac toate eforturile pentru a o evita, deoarece este de temut. Logica internă, vitalitatea sau radicalismul noii mișcări sau atitudinea intransigentă a comunității-mamă sau a reprezentanților ei pot totuși să se dovedească a fi mai puternice decât bunăvoința disidenților : atunci are loc secesiunea. Reformatorul devine un separatist și grupul de reformiști un corp independent sau o sectă. Aceasta nu înseamnă totuși că nu există mișcări care, încă de la apariția lor, nu sunt deja în mod conștient revoluționare și separatiste și nu au în vedere tăierea legăturilor dintre ele și tradiția comunității istorice. În acest din urmă caz, tentativa radicală de a reveni la experiența originară a cercului fondatorului devine tema noii întreprinderi : deseori,

ea este însoțită de insistența cu privire la stricta conformitate cu litera mesajului originar și la anumite elemente în detrimentul celorlalte.

Uneori, protestul *secesionist* ia forma unei critici adresate nu expresiei doctrinei, cultului și organizării, ci atitudinii și comportamentului general al comunității religioase, al instituțiilor sociale sau politice, sub pretextul că acestea manifestă un spirit incompatibil cu idealul religios predicat, și chiar o ostilitate față de acesta. „Perfecționismul” radical se ridică împotriva compromisurilor pe care corpul ecleziastic și le permite în ceea ce privește regulile religioase și morale. Din acest punct de vedere, mișcarea lui Novatianus, din secolul III, este o secesiune caracteristică. Multe secte perfecționiste au insistat neconținut asupra acestui punct pentru a-și justifica istoric sau sistematic secesiunea. Anumite secte, precum „neo-maniheștii” din prima parte a Evului Mediu sau anabapțiștii din secolul XVI, sunt reprezentante ale perfecționismului spiritual, în vreme ce metodistii și mișcările de „Sfințenie” se interesează îndeosebi de perfecțiunea morală. Idealul quaker armonizează ambele componente.

Protestele împotriva condițiilor sociale ale comunității zoroastriene au provocat mișcarea mazdeistă în Iran și cea a karmatienilor în islamism. Aceasta din urmă a fost o mare mișcare în favoarea dreptății și a egalității sociale, care a traversat lumea musulmană din secolul IX până în secolul XII.

În mod obișnuit, secesiunea debutează sub forma unui protest împotriva condițiilor în care se află unul dintre cele *trei* domenii ale expresiei religioase. Protestul separatist poate lua naștere în urma unei interpretări a credinței fie prea statică și rigidă, fie prea largă și deci ambiguă. Se pune atunci problema unei interpretări corecte (ortodoxe) a surselor revelației (scrierile sfinte). În iudaism, creștinism și mahomedanism, se întâlnesc indivizi sau grupuri care s-au ridicat violent împotriva stabilirii unei tradiții semicanonice și împotriva utilizării sale în exegeza scripturală. S-au ridicat împotriva exegezei tradiționale fie deoarece era nedrept de minuțioasă și meticuloasă, fie dimpotrivă, deoarece nu era suficient de elaborată. Criticile de acest gen sunt însoțite adesea de cele asupra altor puncte ale doctrinei, cultului și organizării.

a) *Doctrina*. – Karaiții din iudaism (secolul IX d.Chr.) aveau drept cuvânt de ordine „întoarcerea la scripturi”. Ei respingeau orice interpretare tradițională (Talmudul), în vreme ce cabaliștii încercau să descopere în scripturi sensurile cele mai profunde și mai secrete. De asemenea, cei care aparțineau mișcării *b³ Ūin^o* din islamism căutau un sens spiritual în *tawil*-ul lor (exegeza), în vreme ce wahhabiții respingeau orice interpretare tradițională. Așa cum era de așteptat, definirea *doctrinelor* particulare a provocat deseori în creștinism o opoziție violentă. Definirea doctrinelor Trinității, a Întrupării, Învierii, a grației și, în sfârșit, a eshatologiei a ocazionat mereu discuții în Biserica catolică, luterană și reformată, precum și în grupurile creștine non-eleziastice. Învățăturile despre grație, care au de altfel o paralelă în afara creștinismului, au provocat în mod constant controverse vehemente (pelagenii, arminienii), fără a conduce totuși în mod necesar la o secesiune. În Biserica luterană primară, această dogmă a provocat discuții asupra sinergismului. În protestantismul modern, conflictele cu privire la grație și-au găsit eco-ul în divizarea Bisericii baptiste în Biserica regulată (calvinii) și Biserica generală sau „a Liberului Arbitru” (arminienii) și în ruptura ce s-a produs între prezbitenieni și metodști.

Teologii mahomedani au avut dispute în legătură cu conceptul de *qadar* (destin), ceea ce a provocat vechea controversă dintre qadariți și djabriți. Alte dispute doctrinare au fost cauze ale unor secesiuni în interiorul islamului. Deși nu este o religie fondată,

hinduismul oferă paralele interesante ale acestui aspect cu religiile mai sus menționate : de exemplu, divergențele de opinii cu privire la natura divinității și a grației în vișnuismul posterior lui R³ m³ nuja (secolul XIII). Ruptura dintre Vadakalai și Tenkalai este datorată preferințelor față de unul sau altul din textele sacre (scris în sanscrită sau, dimpotrivă, în tamilă) și divergențelor de opinii privind *karma* (acțiune) și *bhakti* (iubire). Adepții Vadakalai credeau că eforturile omului contribuie la salvarea acestuia, în vreme ce eficacitatea eforturilor omenești era negată de către ceilalți.

Toate religiile monoteiste au avut de suferit separări datorită divergențelor de vederi asupra eshatologiei. Anumite grupuri evreiești sau mahomedane așteptau sosirea unor personaje speciale (Mesia, Madhi) ; milenarismul creștin și așteptarea parusiei au jucat un rol considerabil în sectele creștine. Unele versiuni ale tradiției creștine fie au lărgit aceste concepții, așa cum au făcut universalistii, fie le-au completat, cum au făcut adventiștii. Este interesant de notat că cele ce au provocat la aceștia din urmă divizarea între milenariști, adventiști de ziua a șaptea și ruseliți au fost divergențele cu privire la calculele cronologice. O altă sursă de schismă la creștini este doctrina despre Dumnezeu, despre natura sa, atributele și raporturile sale cu lumea ; la musulmani, profetologia și teoria califatului ; în budism, concepția despre natura lui Buddha și *dharma*. În islamism s-au format concepții diferite asupra șefului suprem al religiei ; acesta a fost rezultatul protestelor împotriva califatului sunnit, cele ale šiitilor, care pretindeau că imami nu pot fi decât descendenții lui 'Al°, cele ale zaydiților din Yemen (sudul Arabiei), care voiau să înlocuiască prin alegere succesiunea ereditară a familiei lui F³ Ūima și cea a șawariji-lor, care pretindeau că orice musulman este îndreptățit să candideze pentru postul de Comandor al Credincioșilor.

b) *Cultul*. – Protestele separatiste pot fi îndreptate împotriva practicilor cultului și devoțiunii, în principal împotriva standardizării expresiei practice a experienței religioase. Astfel, conform lui Harnack, Marcion respingea nu numai doctrina, ci și „înmulțirea continuă a riturilor marii Biserici”. Irineu descrie grupuri de gnostici care practicau un botez, o oncțiune și alte rituri speciale, îndeosebi un sacrament numit *apolytrosis*. Paulicienii din secolul VII doreau eliminarea Vechiului Testament și a Trinității, precum și abolirea ierarhiei, păstrând numai trei sacramente. Aceștia din urmă aveau un singur ordin (alesul) ; ei respingeau venerația Mariei, a sfinților și a icoanelor, considerându-le „practici idolatre” ; erau niște „protestanți înaintea protestantismului”. Albigenzii din secolele XII și XIII au modificat concepția despre Biserică, au respins Vechiul Testament, taina căsătoriei și sacerdoțiul roman, justificându-și secesiunea prin rațiuni de doctrină, cult și organizare. Ei aveau o doctrină dualistă bine particularizată, un sacrament caracteristic, „consolamentum”, niște reguli deosebite și o clasă de „Perfecti”. Bogomilii respingeau slujba înlocuind-o cu rugăciuni, combinând o teologie gnostică cu o teologie pur simbolistă a Euharistiei. Catharii din secolul XIII înlocuiau sacramentele Bisericii prin sacramentul lor, „consolamentum”. În timpul Reformei, șefii celor mai radicale grupuri respingeau formele tradiționale ale pietății și în special liturgia.

Evelyn Underhill este de acord cu Troeltsch în a deosebi două aspecte ale pietății în creștinismul primitiv, unul din ce în ce mai liturgic (Rugăciunea Domnului) și celălalt constând în exerciții spirituale. Restaurarea sau accentuarea acestui din urmă aspect a provocat rebeliunea mai multor grupuri din interiorul sau exteriorul Bisericii. Marea Reformă a operat o reducere drastică a numărului de sacramente ; s-au înregistrat împotriviri față de cultul Fecioarei și al Sfinților, în special față de venerarea

relicvelor ; au fost suprimate sărbători, pelerinaje și alte forme de devoțiune. Aceasta a fost atitudinea șefilor protestanți de pe continent, precum și cea a grupurilor independente opuse cultelor oficiale. Anabapțiștii s-au ridicat împotriva sacramentalismului și a sacerdotalismului. După Allen, „începând cu 1525, micile grupuri religioase locale s-au înmulțit rapid : frății, congregații sau comunități ce pretindeau toate în egală măsură că posedă adevăratul cuvânt al lui Dumnezeu și toate îi denunțau pe luterani, zwinglieni, precum și pe papiști”. Quakerii și multe alte grupuri mai puțin importante din secolul XVII s-au îndreptat cu insistență spre „puritatea credinței” ; aceeași insistență o regăsim și la sectele moderne. În secesiunea „protestantă” a Rusiei s-a manifestat o dispută asupra respectării normelor cultului. Schisma celor numiți „raskol” (Vechii Credincioși) nu a fost decât un protest împotriva pretinselor inovații culturale ale Biserici de stat, iar sectele șlisti, duhobor și molokan s-au separat deoarece respingeau organizarea sacramentală a Bisericii.

În afara creștinismului, secesiunea mișcării kharijite a fost motivată de asemenea printr-un protest împotriva anumitor practici culturale. Antecedentele istorice ale primei schisme musulmane sunt oarecum obscure. Totuși, se poate spune că a fost inspirată de rigorismul, formalismul și pretenția de legitimitate exclusivă de care au dat dovadă cei care s-au ridicat împotriva lui Othman, al treilea *khalifa*, din cauza îndepărtării de Coran, și împotriva lui 'Al°, datorită compromisurilor pe care le-a acceptat („Nu există altă judecată decât a lui Dumnezeu”). Rațiunea politică ce se ascunde în spatele mișcării kharijite explică de ce numai una dintre numeroasele sale subdiviziuni a putut să supraviețuiască (Ibadis). Disidențele murijiită, wahhabită și, mai târziu, berberă s-au datorat de asemenea, cel puțin în parte, divergențelor de ordin cultural. Cele două secte ale lui Salih ibn Tarif (750 d.Chr.) și Hamir, profet al ghumaraților (925 d.Chr.), din Africa de Nord, au avut la origine proteste la adresa formelor culturale, cum ar fi numărul de rugăciuni, alegerea lunilor de post, pomenile de făcut, impozitele de plătit, limba de rugăciune și scrierile sfinte. Rigoriștii musulmani din India, influențați în parte de ideologia wahhabită, au protestat violent împotriva practicilor hinduse (rituri ale fecundității, sărbători ale anotimpurilor) respectate de mulți dintre musulmanii din țară. În China există patru secte ale islamului, corespunzătoare a patru *khalifa*, cărora li se atribuie introducerea unor inovații rituale. Cea mai importantă este cea a lui Mahulung (fondată în 1871), care pretinde a poseda o putere supranaturală, sub pretextul că în ea s-ar fi încarnat spiritul lui Mahomed. Membrii săi, care au adoptat o metodă particulară de rugăciune cu voce tare, au dreptul de a intra în moscheele oficiale, dar le preferă de obicei pe ale lor. Cele precizate mai sus ilustrează fenomenul trecerii de la *erezie la schismă* din rațiuni *rituale*. Atitudinea anumitor școli reformate ale hinduismului (Brahmo Sam³j, Ârya Sam³j) și opoziția sectei sikh față de pietatea tradițională hindusă pot completa și ele enumerarea noastră.

În sfârșit, spiritul de opoziție împins până la paroxism îl găsim în sectele antiritualiste de pe Pământul Sfânt, în budismul Mah³y³na. El se manifestă în modul cel mai evident la marele Shinran Suonid, discipol al lui H³nen, care respingea monismul idealist, ascetismul și monahismul secularizat din budismul tradițional (1224). Sh³nin s-a căsătorit, a mâncat carne, a aruncat roba călugărească în urzici și a negat posibilitatea de a obține merite prin virtute sau înțelepciune personală ; el a introdus, de asemenea, o concepție nouă despre viața budistă. Sh³nin a fost fondatorul sectei shin.

c) Cele mai violente și mai hotărâte conflicte le întâlnim în domeniul *organizării*. Cei care protestează împotriva aspectelor formale ale unei religii organizate consideră

deseori orice constituție și orice funcție nu numai o eroare, dar și o apostazie, un păcat. Divergențele de opinii cu privire la validitatea ordinelor și a hirotonisirii au provocat în secolul IV erezia donatistă : ea a ajuns la o asemenea violență, încât s-a transformat într-o schismă capabilă să-și fie suficientă. Pierre Waldo (secolul XII) s-a ridicat într-un mod foarte violent împotriva sacerdotismului Bisericii și a avut pretenția de a încredința predicarea laicilor, simplificând cultul. Mișcările puritană, baptistă, congregaționalistă și cea a Prietenilor s-au opus de asemenea sacerdotismului, ca atâtea alte secte creștine.

A. Grupul independent

Ceea ce distinge dezvoltarea unei grupări de separatiști într-un grup independent este adoptarea unui principiu propriu de organizare. Aceste unități pot avea toate tipurile de constituții, de la ierarhie și până la alianță, și adoptă atitudini variate în diferite perioade ale dezvoltării lor. Anumite corpuri dispar sau sunt reintegrate în corpul principal, altele se transformă într-o organizație ecleziastică, în vreme ce altele rămân încă secte. Un exemplu tipic este acela al începuturilor secesiunii anabaptiste : „Micile societăți locale, formate din disidenții mișcării principale (protestante), aveau deseori o constituție foarte slabă. Însă ele au tins încă de la început spre o constituție mai mult sau mai puțin definită, cu un «Maestru» (învățător) sau «Păstor» sau niște Bătrâni, spre o formă de cult, niște reguli și reglementări, în fine, spre un crez mai mult sau mai puțin precis” (Allen). O transformare lentă și formarea graduală a unei organizări mai diferențiate este o regulă. Concepția unui ordin diferențiat, chiar ierarhic sau ecleziastic, este o excepție în stadiile inițiale ale unui grup independent. Un astfel de exemplu găsim în Biserica lui Isus Christos a sfinților zilelor din urmă : evoluția sa istorică a făcut recent obiectul unui studiu complet (Nels Anderson, *Desert Saints*).

Având în vedere perioada scurtă ce ne separă de începuturile sale, ne este dificil să credem că e de găsit un sistem la fel de elaborat de organizare ecleziastică și de conducere precum cel al acestui corp semi-eceleziastic. În istoria sa se pot distinge diferite faze, marcate de dezvoltarea interioară, precum și de reacții ale celor care trăiesc în afara lui (Missouri-Illinois-Utah). Acest corp teocratic are o organizare foarte complicată, destinată să îl țină unit ; ea cuprinde reglementări ce vizează nu numai viața religioasă, dar și viața civilă (economică și politică) a membrilor săi.

Coloana sa vertebrală este sacerdoțiul, care cuprinde două ordine („Aaronică” și „Melchisedec”). Se presupune că Joseph Smith a fost primul hirotonit, în sacerdoțiul inferior, de Ioan Botezătorul și a primit mai târziu ordinul superior din mâinile marilor apostoli ai lui Isus. Primul este destinat predicării și binecuvântării ; al doilea are funcția de a vindeca și de a face profeții. Slujitorii sacerdoțiului aaronic sunt : diaconul, maestrul, preotul ; cei ai ordinului Melchisedec : bătrânii, cei 70, marii preoți și episcopul, patriarhul, apostolul, prezidați de un mare preot. Biserica este împărțită geografic în *stakes* și acestea în arondismente. Guvernarea este exercitată de *quorum*-ii sacerdoțiului : preoții inferiori, cei 70 și marii preoți.

„Biserica este corpul de credincioși, organizat de sacerdoțiu după Legea divină”. Conform definiției, scopul său este de a coordona, „prin filosofia și organizarea sa, toate activitățile, pentru a face să reușească proiectul de mântuire”. Este interesant de urmărit atitudinea pe care a avut-o acest corp semi-eceleziastic (din punct de vedere istoric, grup separat ; din punct de vedere sociologic, corp independent, cu o structură ecleziastică) față de minoritățile religioase din teritoriul său și efectele pe care le-au

avut activitățile acestora din urmă asupra vieții Bisericii sfinților zilelor din urmă. Problema a fost elucidată într-o oarecare măsură prin investigațiile unui savant romano-catolic (Robert-Joseph Dwyer).

Dacă această Biserică poate fi numită un corp independent de tip ecleziastic, atunci Biserica lui Irving este cu adevărat un corp ecleziastic sectar. O analiză recentă, foarte interesantă, a dezvoltării Bisericii Catolice Apostolice, care își datorează originea în special în protestul a trei bărbați, unul prezbiterian (E. Irving) și doi anglicani (H. Drummond și J. Cardale), arată clar stadiile care au condus-o spre a deveni un corp autoritarist, sacerdotal, sacramental și ritualist. Primul stadiu, de *collegia*, este reprezentat de reuniuni succesive, ținute într-o casă, sub conducerea lui Drummond. Nici el, ca și cofondatorul Irving, nu bănuia că trebuia ca de aici să rezulte o secesiune. Al doilea stadiu este marcat de comunitatea din Newmann Street Chapel și apariția unor „îngeri”, „bătrâni”, „profeți” etc. Introducerea unui apostol era indicele de netăgăduit al unei secesiuni și a transformat această comunitate în grup ecleziastic sectar, aflat în posesia unui întreg aparat ritual. Pierre Butler, căruia îi datorăm cea mai bună analiză a acestui grup, a sugerat să îl comparăm cu mișcarea Tractariană. Comparația este exactă, în măsura în care se vorbește numai despre motivele și fundalul sociale, precum și de tendințe generale. Totuși, din punct de vedere sociologic, secesiunea și noul ordin tind spre cele mai nete diferențe, așa cum se întâmplă, din punct de vedere teologic, cu elementele chiliaste și pneumatice.

B. Secta

Trebuie acum să studiem sectarismul propriu-zis. Termenul de sectă a fost utilizat la origine în mod abuziv, deoarece Bisericile se serveau de el pentru a desemna grupurile schismatice. Utilizarea teologică a acestui termen își găsește justificarea în contextul unei expuneri normative a credinței. (Pentru această distincție, cf. cap. I, sect. 1). În știința modernă a religiei s-au făcut noi încercări de a determina natura și structura sociologică a sectei. Ar trebui totuși reținut faptul că nu ne putem face o idee adecvată despre caracterul său decât dacă vom considera cu atenție interpretarea pe care aceasta și-o dă sieși, exigență metodologică ce rămâne valabilă pentru studiul tuturor grupurilor religioase. Aspectul acesta va fi în mod necesar complementar abordării pur istorice, care constă în a merge la origine și în a retrasa dezvoltarea externă a acestui gen de grupuri.

Max Weber și Ernst Troeltsch definesc secta ca fiind o societate contractuală, distinctă de corpurile ecleziastice instituționale. Cu toate acestea, anumite grupuri, care la origine erau sectare și depindeau la început de corpuri mai vaste, pot nutri speranța de a deveni o Biserică și de a sfârși prin a forma un corp ecleziastic. La fel, un corp ecleziastic poate ieși dintr-o comunitate fondată la origine pe baza unui contract. H.R. Niebuhr compară Biserica cu „gruparea socială naturală”, deoarece în ea individul se naște, în vreme ce în sectă trebuie să *intre*. Totuși, lucrul acesta nu este adevărat decât până la un anumit punct. Nu se poate nega faptul că anumite persoane intră într-o Biserică și nu se nasc într-o sectă. Niebuhr recunoaște acest fapt și concluzionează că adevărata natură a sectei nu poate exista decât pe durata unei generații. Totuși, nu acesta este întotdeauna cazul, în mod necesar; secte rusești ca șlisti și duhobor, anumite grupuri baptiste germane din Statele Unite (dunkers, amish) s-au perpetuat generații la rând. Din punct de vedere sociologic, Howard Becker oferă o tipologie a grupurilor religioase ce cuprinde „ecclesia”, „secta”, „denominația” și „cultul”, și insistă asupra caracterului de constrângere al primeia, asupra

principiului electiv al celei de a doua, definind „denominația” ca stadiu avansat al sectei, în care fervoarea originală a dispărut, și „cultul” ca religie personală și privată, de tip mistic. Faris, a cărui cercetare asupra sectarismului este interesantă pentru sociologi, insistă asupra importanței „sectei moderne izolate”, pentru studiul naturii sale. El spune că, dacă sociologii „s-ar ocupa cu aceeași grijă și aceeași precizie a detaliilor de studiul spălării picioarelor la dunkeri și al dansurilor la «tremurători» precum se ocupă de studiul dansurilor totemice la australieni sau de cel al tabuurilor bantu, ar avea la dispoziție nu numai fapte la fel de interesante, dar probabil și mai fertile în observații”. Și are dreptate. Cu toate acestea, nu ne aflăm în fața unei veritabile alternative. Studiul comparativ al trăsăturilor religiilor primitive regăsite în culturile avansate și al sectarismului a dat rezultate de multă vreme. Faris nu distinge secta care provine dintr-un protest specific și care păstrează o atitudine particulară de un alt tip de grupare religioasă, ce își poate datora originea și existența unei multitudini de factori și poate prezenta tot felul de structuri diferite. Când spune că „starea de tulburare și confuzia distrug legăturile de unitate și [că] uneori un mic grup de spirite înrudite poate forma un nucleu”, el descrie geneza unui grup independent, dar nu în mod necesar cea a unei secte. Faris are dreptate atunci când insistă asupra faptului că nu totdeauna asemănările din gândirea tradițională sau individuală exercită asupra omului o atracție către o comunitate „sectară”, ci mai curând diferențele de gândire.

Nu toată lumea a înțeles că în formarea de noi grupuri religioase, chiar și în societatea primitivă diverse și numeroase motive pot juca un rol important. „În sate, spune un specialist în indienii skidi pawnee (James R. Murie), s-au găsit totdeauna oameni ambițioși, incapabili să intre în organizațiile supuse unor reguli. Nu este niciodată dificil de asigurat la început un partid fără funcții publice, fără o recunoaștere oficială. Cu toate acestea, în caz de nevoie, ei pot aduce servicii, ceea ce le conferă prestigiu în societatea lor.” În culturi dintre cele mai complexe, motive de acest gen au contribuit foarte des la formarea unor secte. Suntem de aceeași părere cu Troeltsch, atunci când afirmă că o sectă, în calitatea sa de unitate diferită de un grup independent în general, se distinge prin caracterul său selectiv („elită religioasă”), pune intensitatea mai presus de universalitate și tinde să păstreze atitudini radicale lipsite de compromisuri, cerând membrilor săi totul în raporturile lor cu Dumnezeu, lumea și oamenii. Deseori, nivelele morale ale sectelor sunt foarte ridicate și foarte austere; adesea, sinceritatea religioasă îi deosebește în mod favorabil pe membrii săi de masele ce aparțin corpurilor ecleziastice. Este și motivul pentru care se ezită clasificarea în mod nediferențiat a membrilor Societății Scientiste – în terminologia noastră, corp independent –, dunkerii, amish-ii etc., în aceeași categorie cu Comunitatea Oneida, Casa lui David sau cu ruseliții. Este aceeași eroare ca și aceea a istoricilor, atât de frecventă, care pun pe același plan grupuri total incompatibile și lipsite de asemănare și nu numai că le clasifică, dar le și evaluează numărul sub denumirea comună de „anabapțiști”, „entuziaști”, „*shwärmer*” etc., obicei împotriva căruia s-au ridicat recent proteste justificate.

Rigorismul sectei se exprimă adesea în detalii exterioare (îmbrăcăminte, nomenclatură) și se poate manifesta prin bizarerii și invenții fantasmagorice. Atunci când rigorismul se exprimă într-un mod negativ și non pozitiv (antinomianism, libertinaj), ne-ar plăcea să vedem grupul acesta luând numele de „gașcă” (*band*) și nu acela de sectă. Rigorismul se poate reflecta în doctrină și în disciplină. Într-o ultimă analiză, spiritul, și nu oricare manifestare net afirmativă, distinge secta. În timp ce protestul anumitor secte și grupuri independente împotriva formelor tradiționale de credință,

riturilor și autorității duce la respingerea oricărei expresii standardizate, în funcție de împrejurări, aceleași forme tind să reapară sub diferite deghizări și să continue să își joace rolul.

Suntem de acord cu autoritatea pe care o reprezintă Gillin în sociologie, atunci când atrage atenția că sectele (sau, în general, grupurile independente) se nasc în momentul în care ordinea încremenită începe să se prăbușească – cu schimbări subite în puterea politică sau reorientarea societății – și interpretează acest fenomen în modul următor : „Secta este efortul întregii comunități de a se integra din nou”.

De obicei, grupurile sectare au un mare respect pentru autoritatea charismatică (inspirație imediată, spirit, lumină interioară), care înlocuiește tradiția. Ele se dezvoltă într-una dintre direcțiile posibile. Fie rămân puțin importante și păstrează o atitudine rigoristă (tip sectar), fie abandonează acest principiu, menținându-și teoretic „idealul”. Deci, fie devin un corp ecleziastic, fie se scindează mai departe în minorități. Aceste grupuri mici se pot topi în altele sau pot fi absorbite de către corpul principal. Primul tip, care ține cu tărie la principiile sale originare, este reprezentat de bapțiști primitivi, primii quakeri sau amish. Grupul de expansiune este ilustrat prin marile grupuri baptiste, metodiști și mormoni, în vreme ce grupurile reabsorbite pot fi recunoscute în taboriți și diferitele tipuri milenariste din primele secole. Deseori se întâmplă ca disensiunile din interiorul sectei să conducă la noi separări. Acesta este cazul divizării survenite în comunitatea Fraților de la Plymouth (secolul XIX), care a dat șase grupuri diferite (numerotate de la I la VI), precum și al mennoniților, divizați în 16 corpuri separate. Faris citează exemplul Discipolilor, care s-au despărțit pornind de la problema utilizării orgii în biserică, și cel al dunkerilor, care nu au reușit să se înțeleagă în problema riturilor de spălare a picioarelor. În legătură cu influența dezvoltării istoriei asupra membrilor sectei, Faris face următoarea observație : „Deoarece sectantul este aspectul individual al sectei din care face parte, el se schimbă atunci când se schimbă grupul său, iar grupul său se schimbă atunci când se schimbă relațiile sale”.

Troeltsch a remarcat că există două tipuri de atitudine separatistă sau sectară. Una este puternic emoțională, activ revoluționară, efectiv radicală ; iar cealaltă este moderată, pasivă, suferă în tăcere. Această afirmație, rezultat al unui studiu asupra sectelor creștine, este aplicabilă în general tuturor credințelor. Am vorbit deja despre grupurile revoluționare ale Reformei engleze și continentale. Irvingiții moderni și penticostalii își păstrează cu o fervoare excepțională spiritul „entuziast”, lucrul acesta fiind asociat cu disprețul față de lege și obicei (antinomianism). Aceeași atitudine o întâlnim la montaniștii din creștinismul primar, la libertinii din secolele XIII-XV, la anumite grupuri radicale din epoca Reformei, la milenariști și, în creștinismul rus, la sectele scapeților și slisti. La determinarea caracterului cultelor sectare contribuie factori variați ; principali sunt temperamentul și caracterul șefului – deseori un excentric – și al adepților săi, precum și condițiile culturale și sociale.

În general, sectele musulmane sunt mai active, mai agresive decât cele budiste, dar regăsim ambele tipuri la fiecare dintre cele două credințe. Kharijiții, karmatii și wahhabiții musulmani sunt activi, în timp de jurjiții, Frații din Basra și secta Bathai aparțin tipului pasiv. Cu toate acestea, se întâmplă ca atitudinea lor să se schimbe de-a lungul epocilor. În budism, sectele zen și nichirin sunt active, dar majoritatea grupurilor din Mahāyāna rămân liniștite. Sikhismul, privit istoricește ca o sectă hindusă, formând însă din punct de vedere sociologic un corp independent, a moștenit probabil caracterul militant al islamismului, căruia îi datorează multe. Dezvoltarea acestui grup este interesantă, deoarece, în stadiile sale succesive, au apărut diferite

tipuri de grupări. Despărțirea sa de hinduism a fost provocată de protestul lui N³ nak. Spiritul fondatorului s-a perpetuat grație succesiunii apostolice a șefilor charismatici. Cercul relativ democratic al adepților săi a devenit o frăție condusă de al doilea guru și a ajuns să formeze un corp puternic și militant, organizat ierarhic, la inițiativa celor care au fost al patrulea și al cincilea guru. Sub al doilea șef, Amar D³ s, călugării (*udasi*) au fost îndepărtați de laici. Al cincilea guru a renunțat la haina monastică, semn distinctiv până atunci, și a transformat comunitatea într-un ordin militar, condus de către „purătorul celor două spade”. Se poate face aici o paralelă interesantă cu concepțiile din Evul Mediu occidental. Sub cel de-al zecelea guru (însăunat în 1676) au fost instituite „garanții democratice”, grație stabilirii unei „*kh³ls³* democratice”. Acest ordin a fost suprimat, la rândul său, și cel de-al unsprezecelea guru, Banda, uzurpatorul, a stabilit o conducere autocratică, cu caracter monarhic. După acest interludiu, funcția de guru a încetat complet să mai existe și teritoriul Sikh a fost divizat în mici state. Acestea și-au apărut cu tărie principiile, adică idealul democratic și teocratic al ordinului (*kh³ls³*). În sikhism s-au dezvoltat de asemenea numeroase subdiviziuni; cele mai importante sunt cea a concilianților „*sahijdari*”, care au fost în majoritate adepți ai învățăturilor lui N³ nak, și cea a sikhilor *kesdhari* „cu părul lung”, organizați și incluși în *kh³ls³*.

Putem deci concluziona cu certitudine că tipul sociologic al sectei sau, în anumite cazuri, al grupului independent este determinat mai mult de atitudinile caracteristice decât de doctrinele specific teologice și filosofice. Teologumena, costumele, obiceiurile și practicile, precum și constituția acestor grupuri sunt justificate și explicate în ochii membrilor lor prin pretenția de a reînnoi spiritul originar al începuturilor absolute sau relative, adică al fondării sau al reformei religioase. Este aproape imposibil de menținut unitatea sectei recurgând în mod exclusiv la un ideal egalitar (democratic sau autoritar, activist sau pacifist), deoarece condiții diferite determină dezvoltări diferite. Conducerea sectei poate lua forme diferite, dar putem cita dintr-o recentă monografie a unei secte ruso-americane o remarcă plină de înțelesuri, ce se aplică la toate sectele: „Șeful molokanilor este personificarea grupului”.

Aceasta ne conduce la alte reflecții. Tipul de protest radical, pe care l-am studiat în cadrul acestui paragraf, a fost deseori interpretat în mod exclusiv ca o reacție religioasă, însă acest mod de a vedea lucrurile este la fel de fals ca și exagerarea opusă. Factorii istorici, sociali și culturali au o mare influență asupra mișcărilor sectelor, a căror majoritate au la origine impulsuri mai mult sau mai puțin complexe. Această aserțiune este confirmată fără tăgadă de studiul istoriei marilor religii fondate, al creștinismului, budismului, zoroastrismului, islamului și al mișcărilor de reformă sau al sectelor care își au originea în acestea. Între religiile necreștine, mazdeismul din Persia este un exemplu relevant cu privire la complexitatea motivelor și a tendințelor care există în secte. Christensen definește mazdeismul ca „o reformă a religiei lui Manu”, care are aceleași principii teologice și același ideal de eliberare ca și aceasta în privința obstacolelor aflate în calea perfecțiunii, dintre care, pentru Mazdak, inegalitatea socială este cel principal. Această inegalitate trebuie să dispară. „A devenit necesar atunci să se ia de la bogat pentru a da săracului, cu scopul de a restabili astfel egalitatea originară.” Protecția efemeră a regelui Kavadh (531) nu a fost suficientă pentru a salva mazdeismul de la o dispariție definitivă. Cu toate că a fost larg răspândit în clasele inferioare și aparent bine organizat în perioade în care se bucura de protecție oficială, intrigile politice ale șefilor sectei l-au forțat pe protectorul său să o abolească în 520 d.Chr. A merge cu investigațiile în planul secund, economic, social, etnic și cultural al grupului independent sau al sectei nu

poate fi sarcina sociologului religiei, care nu are de studiat decât tipurile și structurile grupurilor religioase. Aceasta este munca istoricului, a economistului și a sociologului; ne permitem aici să amintim o dată în plus ceea ce am mai spus în reflecțiile preliminare din prima parte a acestei lucrări.

De altfel, a devenit recent o modă să se explice sectarismul drept rezultatul prim sau chiar exclusiv al factorilor și condițiilor economice și sociale. Există cu certitudine o anumită doză de adevăr în această teorie, dar acesta nu trebuie să afecteze, printr-o ignorare excesivă, experiențele religioase autentice, care favorizează o dată în plus impulsul inițial. Factorul socio-economic a devenit din ce în ce mai important în dezvoltarea sectelor din timpurile moderne, mai ales în secolul XIX, atât în Orient, cât și în Occident. Dezvoltarea grupurilor sectare din Statele Unite a fost influențată de acești factori chiar mai mult decât oriunde în altă parte. Lucrul acesta este ilustrat în mod admirabil de analiza pe care au făcut-o Gillin și Niebuhr asupra surselor denominaționalismului american. Pare justă afirmația că apariția și dezvoltarea sectarismului au fost influențate mult mai puternic de factorii externi decât de cei ce țin de alte forme de organizare religioasă. Și cu toate acestea, în anumite cazuri, este potrivit ca mișcările secesioniste să fie privite ca fiind, la origine, dezvoltări secularizate ale impulsurilor și forțelor religioase, decât să interpretăm atitudinile și activitățile religioase drept o reflectare a condițiilor materiale. În capitolul șase al acestei lucrări, vom studia, în general, contribuția pe care o aduc diferențierea economică și cea socială la diferențierea religioasă.

Studiul raporturilor dintre sectă și societate în general se mai lovește și de alte probleme. Pentru a-și păstra caracterul particular și integralitatea, secta, grup mai „totalitar” decât oricare altul, are tendința de a se proteja cât mai eficace cu putință împotriva intervențiilor și influențelor exterioare. De obicei, prima generație, unită prin experiențe decisive, reușește să-și păstreze și să-și mențină nivelul de viață și tradiția grupului mai ușor decât generațiile următoare. Problema păstrării tinerilor și a protecției lor împotriva apostaziei reprezintă o dificultate deosebită, date fiind condițiile vieții moderne (ușurința contactelor în regiunile urbane, exigențele din munca și viața socială). Mai multe secte au dispărut ca urmare a faptului că puterea de asimilare a mediului lor religios și cultural era mai puternică decât puterea de a rezista și decât credința lor. A fi diferit față de alții devine cu ușurință un handicap, mai ales atunci când ești obiectul curiozității și bănuielilor comunității principale sau ale marilor corpuri religioase. Perioadele critice (catastrofe, războaie) sunt de natură să întărească antagonismul și ostilitatea; ele pot conduce chiar la suferințe și persecuții. La ieșirea din aceste încercări, secta se poate regăsi consolidată, dar mai poate, și sunt cazuri numeroase, să se fărâmițeze și să dispară.

Așa cum la originea sectei se află secesiunea, tot așa faza finală a istoriei sale poate fi reabsorbția de către societate. La Chaffee (*The Isolated Sect*) găsim o descriere tipică a unei secte din Orientul Mijlociu: „Secta este o mișcare socială spontană, care ia naștere în condiții în care este ușor de descris, se separă de grupul în care trăiește, trece printr-o perioadă de conflict și conștiință accentuată a propriei sale existențe, care se concretizează într-o organizație, trece apoi printr-o perioadă de izolare și integrare, în care se poate întâmpla să dezvolte o formă comunitară de viață, reia în mod gradat contactele cu comunitatea mai vastă și prezintă în cele din urmă tendința de a se lăsa absorbită de grupul din care s-a desprins.”

Am văzut că protestul separatist originar împotriva comportamentului corpului ecleziastic se poate baza pe raporturile acestuia din urmă cu formele superioare ale unei organizații nereligioase, în particular statul. În mod frecvent se întâmplă să

apară disensiuni politice. Ele pot avea drept fundament principii exclusiv religioase sau morale, sau rațiuni pur politice. Nemulțumirea care a provocat nașterea a numeroase mișcări influente, independente sau sectare, în creștinism sau în alte religii, a fost deseori cauzată de obiecțiile ridicate împotriva aservirii statului a corpurilor ecleziastice. Protestul poate fi îndreptat împotriva anumitor legi sau constituții considerate incompatibile cu convingerile religioase intime sau împotriva unui șef politic sau a unei autorități. Uneori, se întâmplă ca sectele, în raporturile lor cu statul, să imite corpurile ecleziastice. Chiar dacă este adevărat faptul că majoritatea grupurilor sectare se tem de intervenția statului, este totuși posibil ca o sectă să accepte protecția sau sprijinul puternic al autorităților oficiale. Din acest punct de vedere, șintoismul japonez reprezintă o situație unică. În afară de cultul oficial de stat, există grupuri ale șintoismului privat, care sunt recunoscute sub numele de „secte”. Deși la origine se află aproape întotdeauna un protest particular, unele dintre ele încearcă – ceea ce este o anomalie – să favorizeze din ce în ce mai mult o alianță intimă a cultului lor cu statul și se opun oricăror tentative de separare. Acestea sunt în particular sectele Shintō Honkyoku, Shinri Kyō și Taisha Kyō (numite de către Holton „Secte Pure”). Principalele învățături ale Taisha Kyō sunt, din acest punct de vedere, caracteristice : „1. acceptarea și supunerea față de intenția divină a zeului Okuni-Nushi-no Kami, care respectă administrația de stat și guvernarea lumii spiritului ; 2. înlătură obstacolele de pe Marele Drum al Zeilor și duc la deplina sa expresie caracterul înăscut al poporului nostru ; 3. în sus, slujirea familiei imperiale și a statului, și, în jos, onorarea îndatoririlor noastre reciproce în societate”.

Astfel ia sfârșit studiul nostru referitor la tipurile de organizare specific religioasă din societate.

CAPITOLUL VI

Religie și societate.

II. Religie și diferențiere în interiorul societății

Atunci când definim „sociologia religiei” drept studiul raporturilor mutuale dintre religie și societate, bănuim că prin acest studiu se înțelege cel al influenței reciproce a tendințelor ideilor și instituțiilor religioase asupra forțelor, organizării și stratificării sociale. Am arătat la început că, de-a lungul întregii istorii a civilizației umane, religia a avut o influență absolut incontestabilă asupra societății. În capitolul patru, am ilustrat rolul jucat de inspirația și motivele religioase în integrarea grupurilor naturale. Capitolul acesta va fi consacrat analizei relațiilor dintre religie și societate și în special studiului efectelor diferențierilor sociale, adică ale varietății de ocupație, rang și condiție asupra atitudinilor și instituțiilor religioase.

1. Societate simplă și societate complexă

Nu ne este necesar să trecem în revistă diferitele teorii cu privire la originea societății emise de către filosofi, juriști, sociologi și antropologi. Avem șansa de a putea evita discuțiile interminabile referitoare la teoriile contractului, organismului, individului și colectivității. Dar trebuie să apreciem totodată la justa sa valoare complexitatea unică și natura dinamică a oricărui fenomen social și să nu aruncăm decât o privire neîncrezătoare asupra schemelor mult prea simplificate și sintezelor teoretice care au pretenția de a ne oferi o interpretare adecvată a societății. După McIver, societatea trebuie privită ca o „structură indivizibilă”. Ea este „organizația relațiilor umane, construită și modificată continuu de către ființele umane”.

Structurile sociale sunt imposibil de analizat fără a ține cont de procesele dinamice; numai studiindu-le pe acestea din urmă vom putea înțelege apariția noilor forme și a noilor instituții în interiorul unei societăți date și putem aprecia rolul jucat de ele. Vom proceda mai întâi într-un mod abstract, ocupându-ne de factorii și formele de organizare tipice, care au o influență asupra religiei, după care vom studia impactul factorilor dinamici de schimbare și transformare asupra formelor și instituțiilor religioase.

Cu toate că ar fi o eroare gravă să se reprezinte societățile primitive în mod indiferent ca unități individuale, culturale și sociale nediferențiate, ce posedă o standardizare egalitară și o identitate perfectă de organizare religioasă și laică, este la fel de evident faptul că numai cu o diferențiere în creștere se poate discerne o influență marcantă a organizării sociale asupra religiei și viceversa. Atâta vreme cât nu există o diviziune a muncii, a proprietății, a rangului, atâta vreme cât nu există o dezvoltare a individualității, cu tot ce implică aceasta, nu vom putea vorbi în nici un

caz despre varietatea produsă de diferențierea socială în expresia religioasă. Numai acolo unde a avut loc un proces de stratificare socială, numai acolo conceptele religioase, formele de pietate și organizarea culturală pot acuza efecte produse asupra lor de către condițiile sociale și schimbările sociale, iar acestea din urmă pot revela cu claritate existența unui impuls și a unui impact al motivației religioase.

2. Generalități cu privire la stratificarea și diferențierea sociale

Atâta timp cât s-a continuat să se trăiască „față în față”, după formula lui Cooley, regula a fost cooperarea directă. „În grupurile mici, membrii lucrează împreună, ascultă împreună, se roagă împreună, discută împreună, decid împreună” (McIver). Este domnia identității sociale și a unităților culturale. Atunci când structura organizației se complică, membrii grupului „îndeplinesc sarcini diferite pentru îndeplinirea unui țel comun; ei nu au numai funcții diferite, dar și puteri diferite, grade de participare, drepturi și obligații diferite” (*ibid.*). Chiar și în societățile pe care le clasificăm printre „cele mai primitive”, expresie foarte înșelătoare, există o minimă diversificare. Modelul de comunitate simplă și unită, ce cuprinde un număr minim de diviziuni, este întâlnit în anumite societăți din Australia (arunta), din sud-estul Asiei (vedda) și din sudul Africii (boșimanii). Studiind viața economică din acest stadiu al civilizației, un antropolog eminent, Richard Thurnwald, menționează ca formând principalele trei tipuri de societăți „omogene” triburile de prădători, societățile cultivatorilor ce lucrează cu unelte din lemn și simplele populații de păstori. Expresia religioasă din mituri, cult și organizare este identică în interiorul fiecărui trib, chiar dacă ea diferă deseori de la un trib la altul. Spre exemplu, membrii diferitelor grupuri totemice arunta au mituri, obiecte sacre (*churinga*), depozite (*ernnatulunga*) și ceremonii paralele. Șefii lor (*alatunja*) prezidează atât în funcții „laice”, cât și „religioase”. Diviziunile sunt pe verticală, nu pe orizontală. Acest tip de diviziune, cu diferențierea activităților, obiceiurilor și atitudinilor, nu se impune decât atunci când cel care conduce și cel condus, bogații și săracii grupului, încep să posede mai puține lucruri în comun și deloc cu nivelurile corespunzătoare din grupurile vecine. În vreme ce în anumite societăți primitive, fiecare muncește și profită proporțional de produsele muncii sale, în altele, există scutiri și o participare inegală la activitățile tribului și la avantajele acestuia. Diferite scări de valori determină tipul de bogăție preferat, precum și limitele funcției sale. Acest aspect este foarte bine ilustrat de studiul lui Ruth Bunzel asupra organizării economice a popoarelor primitive, care analizează raporturile dintre bogăție și prestigiu și indică trei tipuri de proprietate: obiecte naturale (pământ, animale), obiecte fabricate și proprietatea imaterială, care cuprinde lucruri intangibile, precum numele, rugăciunile și formulele magice. Pornind de la asemenea distincții dintre om și vecinul său, ce fac deja parte integrantă din societatea primitivă, nu mai e decât un pas până la diferențierea economică de mare anvergură.

Studiul comparativ al dezvoltării situației ce derivă din combinarea între descendență, proprietate și profesii revelează similitudinile frapante între societățile primitive din Mesopotamia antică și triburile indo-europene (greci, romani, teutoni, persani, hindușii brahmanici). Triburile tanala din Madagascar obișnuiau să recunoască două clase sociale: hovașii liberi, cu afiliere gentilică, și descendenții

prizonierilor de război. O altă societate primitivă, cea a indienilor omaha, spre exemplu, cuprinde mai multe clase distincte. R.F. Fortune enumeră șefii, preoții, doctorii, membrii societății și persoanele lipsite de privilegii. Avantajele ereditare au un prestigiu mai mare decât reușita individuală, atunci când se pune problema determinării condiției sociale. Există tentația de a vorbi deja despre „caste”, chiar și la nivelul acesta. Termenul de „castă”, care, în sens strict, desemnează o instituție hindusă, servește într-un sens mai larg la a indica o organizare socială sau ierarhică ce „fixează” indivizii pe niveluri sociale diferite. Astfel, găsim un fel de stratificare pe caste în Roma imperială, în Egipt, Persia, China, Japonia și Peru. Superioritatea grupului conducător, înțeleasă prin putere, proprietate și rang, datorată deseori unor cuceriri prealabile și unei dominații, se reflectă în structura religioasă, care este și ea diferențiată (privilegii și culte ale măștrilor zilei etc.). Puterea se manifestă în mai multe moduri, fie ca o forță fizică, fie ca o superioritate intelectuală; ea se poate fonda pe reușita neobișnuită, prestigiul personal sau situația administrativă. „Puterea, care este capacitatea de a exercita un control, «plutește» liberă în societatea umană și poate fi asociată oricăruia dintre numeroasele sale atribute distinctive: forței fizice (eschimoșii), vârstei (andamanii), faptului de a fi primul fiu născut al primului fiu născut (Polinezia), cunoașterii (zuni), capacităților psihice, valorii ca războinic sau faptului de a fi născut cu o membrană pe cap” (Bunzel). În Polinezia, există o societate în care numai nobilii puteau spera la nemurire. Ei erau însă supuși unor tabuuri care nu îi legau de oamenii obișnuiți. La fel, în Peru, incașii, care aveau onoarea de a fi „Fiii Soarelui”, erau constrânși la un cult particular, unor norme canonice și unor tabuuri. Întâlnim de asemenea tendința de a rezerva toate sau anumite funcții ale cultului celor pe care îi desemnează sau îi obligă descendența, poziția sau bogăția. Chiar și în cele mai complexe culturi vedem apărând unele explicații teologice sau mitologice în vederea justificării însușirii, într-un mod discutabil, de către clasele mai puternice a anumitor drepturi și privilegii (Egipt, Asia occidentală, India, China, Japonia și la teutoni). La Atena, Clistene abolește monopolul și privilegiile culturale ale nobilimii: „Poporul a fost atunci asigurat că poate participa la religie și cult, și că nu mai este exclus prin capriciul familiilor nobile” (Nilsson).

Pe măsură ce se accentuează diviziunea muncii, diferențele de posesie a proprietății și distincțiile de rang, simpla dihotomie a conducătorului și a celui condus este înlocuită cu o structură mai complexă. Se pot dezvolta trei, patru sau chiar mai multe straturi, importanța lor relativă fiind determinată de gradul de control pe care îl exercită ele asupra societății. Societatea iraniană din perioada Avestei era alcătuită din trei stări, iar sub sasanizi, din patru: clerul, războinicii, funcționarii și poporul (țărani și meșteșugari), fiecare fiind divizată în mai multe subgrupe profesionale. Recentul studiu al lui S. Kraus distinge în vechiul Israel șase grupe. În timpul Imperiului, societatea chineză a fost întotdeauna împărțită în caste, totuși într-un mod mai puțin sever decât în India. Atunci când vechea ordine feudală, bazată pe afilierea gentilică și privilegii, a fost înlocuită cu burocrăția centralizată a statului, criteriul de clasificare a individului nu a mai fost descendența sau proprietatea, ci educația (examele). Sistemul acesta, așa cum a fost codificat de confucianism, presupunea în principiu o egalitate funciară a tuturor oamenilor, dar în practică a făcut obiectul unor mari modificări. Vreme îndelungată, societatea chineză a cuprins patru sau cinci grupuri: nobilii (mai târziu savanți), țăranii, meșteșugarii, negustorii și clasele de servitori (inclusiv soldații).

Stratificarea poate fi severă, precisă și stabilă sau, din contră, mai slabă și fluctuantă. Acolo unde criteriul este capacitatea, forța sau îndemânarea individului,

stabilitatea claselor are tendința de a fi mai puțin accentuată; dar acolo unde criteriul este descendența sau nașterea, ea tinde să se rigidizeze. Situațiile dobândite prin ereditate favorizează, prin natura lor, stratificarea în clase și, în consecință, consolidarea nobilimii. Noblețea, născută în mod frecvent din cucerirea unor grupuri etnice diferite, se distinge prin proprietate, titluri și specializare profesională. Thurnwald insistă asupra faptului că preoții, și nu războinicii, sunt cei care alcătuiesc prima castă într-o societate primitivă stratificată. Pentru el, cel mai important factor în dezvoltarea unei stratificări în funcție de rang este existența unor elemente etnice diferite (comunități) și, în special, a unor grupuri în care domină diferențe rasiale și culturale pronunțate și, deci, o tensiune etnică ridicată.

Stabilirea unor reguli referitoare la căsătorie și comensurabilitate marchează începutul unui sistem autentic de caste, care își poate intensifica un control exclusiv al anumitor activități, privilegii, drepturi și bunuri. Luptele, rivalitățile continuă procesul de stratificare, iar apariția unui *Dienstadel* introduce mai mult în istorie o civilizație superioară. Triburile natchez din nordul Americii aveau o ierarhie socială foarte precisă, cuprinzând patru caste: „Sorii”, care practicau exogamia, nobilii, onorabili și „cei care duhnesc”. Meritul religios putea face ca un natchez de grad inferior să treacă la gradul al treilea. Implicațiile religioase ale ierarhiei polineziene sunt și ele bine cunoscute: „Privilegiul social și credința religioasă erau intim întrepătrunse” (Lowie).

În India, sistemul de caste s-a dezvoltat gradual. Chiar dacă „*g-Veda* atestă deja începuturile diferențierilor între activități (două grupuri de culoare) și stări sociale, complicatul sistem de caste ce avea să înflorească ulterior nu este atestat încă în mod clar în această perioadă. Sistemul își are rădăcinile în multiple elemente, între care diferențele etnice și politice și diviziunea muncii au o importanță excepțională. Aservirea aborigenilor, specializarea în ocupații precum războiul, agricultura și cultul, și creșterea constantă a puterii regale au fost tot atâția factori care au sancționat și încurajat dezvoltarea unui sistem de caste ce își făcea simțită dominația pretutindeni. Ceea ce a contribuit la crearea unei atmosfere favorabile pentru progresul și prosperitatea sistemului de caste a fost concepția religioasă a unei ordini cosmice, morale și rituale (*rita*, *dharma*). Sacerdoțiul, organizație probabil ereditară la fel de veche ca „*g-Veda*, cu o putere și un prestigiu greu de concurat, pe care le-a dobândit în timp, furnizează confirmarea religioasă a sistemului. Castele din India formează *civitates in civitate*. Strict reglementate în chestiunea participării la mese și în cea a căsătoriei, ele au *panchayat*-ul pentru a le conduce, care se bucură de o putere disciplinară.

Sentimentul de comunitate într-o societate de caste este în general limitat, „cetățenii datorând ascultare mai întâi castei lor, mai mult decât comunității luate în întregime” (Ghurye). Firește că sunt afectate tipul și limitele îndatoririlor religioase. Diferențele regionale, deși importante, sunt secundare față de afilierea la o castă, care stabilește privilegiile pozitive sau negative ale îndatoririlor culturale (separare, asistare la oficii, celebrarea unor rituri). Restricțiile sunt mai severe în sudul decât în nordul Indiei. Anumite sacramente nu pot fi administrate decât de casta brahmanilor. Literatura cea mai sacră nu poate fi studiată de *śādra*. Anumite sub-caste s-au întemeiat din motive, înainte de toate, religioase: astfel, brahmanii Maratha Deștas sunt împărțiți în castele din „*g-Veda* și *Yajur-Veda*, conform vechii diviziuni din *Veda*, iar Panka dravidienii se împart în *kabirha* și *saktaha*, ceea ce nu este decât un principiu de împărțire pur „denominațional”. Sub influența sistemului hindus, în islamul din India găsim o stratificare dublă sau chiar cvadruplă, cu subdiviziuni adecvate: *sharif zats*, sau casta de sus, și *ajlat zats* sau casta de jos.

Castele tradiționale și durabile au fost înlocuite abia în timpurile moderne cu grupuri mai fluctuante („clase”). Acestea din urmă sunt caracterizate în mod obiectiv și subiectiv prin descendență, similitudinea ocupației, bogăție, educație, mod de viață, concepții și sentimente, atitudini și comportament. Ele s-au dezvoltat mai întâi în vest și nu s-au răspândit în est decât recent.

3. Cazuri particulare de diferențiere socială

Puternica influență exercitată de diviziunea muncii asupra culturii primitive dovedește așadar că, inclusiv în civilizațiile mai puțin avansate, cultul religios nu este scutit de o anumită diferențiere. Aceasta se bazează în parte tocmai pe diviziunile fundamentale, în principal pe cele ce țin de *sex*. În multe triburi primitive, activitățile specifice sunt repartizate între bărbați și femei. În unele dintre aceste triburi, tabuurile îi scutesc de muncă pe anumiți indivizi, femei sau nobili. În triburile ashanti din Africa, „femeile nu au dreptul să țeasă în perioadele menstruale, iar o femeie care are ciclul nu trebuie să atingă un război de țesut și nici să vorbească direct cu soțul ei, dacă acesta este țesător”. După Lowie, în tribul hopi din Arizona, numai bărbații și femeile navajo țes pânză. În triburile kafir din sudul Africii, bărbații fac muncile ce țin de cirezile de vite, femeile muncesc pământul etc. Criteriul diviziunii poate fi necesitatea efortului fizic, importanța deplasărilor (având în vedere că bărbații sunt mai liberi din acest punct de vedere decât femeile) sau alte considerente. „Printre populațiile de păstori, și în special de agricultori, considerentele biologice nu par a avea multă importanță. Orice muncă este făcută la fel de bine atât de bărbați, cât și de femei” (Bunzel). Oricum, diferența de sex, împreună cu repartizarea muncii care rezultă de aici, au avut o mare influență asupra vieții de familie și efecte corespunzătoare asupra participării grupului la activitățile religioase. În marea majoritate a triburilor, femeile au un rol redus în cadrul cultului sau nu au nici unul, cel puțin în cazul celor mai sacre și mai importante ceremonii. În numeroase comunități, îndeosebi din Africa, femeile au cultul lor special și separat; în Australia și în Melanezia, conform lui Lowie, ele sunt complet excluse de la cultul comunității. La alte popoare, femeile sunt singurele care oficiază în cult. Între dispozițiile fiziologice și psihologice și funcția culturală rezervată în mod special femeilor, ca, de exemplu, divinația, se pare că există o reală corelație.

Un alt criteriu elementar de diferențiere în societatea primitivă este *vârsta*. Așa cum am observat deja, grupul fondat pe vârstă joacă un rol semnificativ nu numai în culturile primitive, ci și în cele mai complexe. Din câte știm, nu există un studiu sistematic și comparativ satisfăcător cu privire la efectele produse, în religiile primitive și orientale, de diferențele de vârstă asupra atitudinilor și credințelor religioase, deși cercetări recente, precum cele ale lui Lowie, ne-au furnizat deja o mare abundență de fapte. Este foarte verosimil faptul că, în toate societățile, experiențele religioase decisive și impulsurile creatoare aparțin, ca regulă generală, tineretului, pe când rolul dominant în religia organizată este jucat de persoanele în vârstă. Coloana vertebrală a conservatorismului și tradiționalismului din viața religioasă a unui popor o formează bătrânii; ei sunt cei care, din vremuri imemorabile, au fost păstrătorii, oficiali sau nu, ai moștenirii paterne. De altfel, istoria și psihologia convertirilor ne învață că schimbările importante din concepțiile religioase și experiențele originare au fost evenimente ale primelor vârste, și mai rar ale vârstelor deja înaintate.

Sexul și vârsta nu numai că determină tipul și cantitatea de muncă solicitată individului, ci contribuie de asemenea la prestigiul asociat unui anumit fel de muncă ; acest factor influențează, la rândul său, stratificarea socială și organizarea religioasă. Influența rangului social asupra situației religioase va face obiectul unuia dintre capitolele următoare ; pentru moment, vom examina progresele specializării din societate datorate ocupațiilor și semnificația lor religioasă.

Există popoare care nu cunosc decât o slabă specializare. Eschimoșii, spre exemplu, nu au decât o singură specializare în ceea ce privește magia. Dar, prin aceasta, ei constituie o excepție. Ocupațiile de bucătar, doctor și preot, conform lui Thurnwald, sunt distincte în triburile de vânători și pescari cu o cultură destul de puțin avansată. Totodată, specializarea pe meserii pare a fi primitivă și, conform aceleiași autorități, asociată în mod constant unor puteri spirituale. În general, la gradul de specializare contribuie trei factori : condițiile materiale din mediul înconjurător, un minimum satisfăcător de dezvoltare tehnică, el însuși accelerat de specializarea profesională, și diferențele de rang și situație socială. Din acest punct de vedere, cele mai bune exemple sunt civilizațiile din Polinezia și civilizațiile mai avansate din Africa.

Specializarea în munca manuală nu este singurul tip de specializare din societatea primitivă. Activitățile militare, la care iau parte în mod exclusiv anumite grupuri sau triburi, reprezintă un alt aspect al specializării. Cucerirea, ce are drept rezultat aservirea prizonierilor, are tendința de a produce inegalitate și specializare. Diferențele de constituție a indivizilor pot permite trecerea de la o specializare rudimentară la o diferențiere categoric avansată a meseriilor. Se întâmplă uneori ca întreg grupul să se ocupe de procurarea hranei, locuinței și îmbrăcăminte, dar de obicei această muncă este încredințată unor oameni special calificați. Există indivizi sau grupuri specializate în construcția de locuințe, construcția de vase, fabricarea armelor sau în alte meserii. Există, de asemenea, specialiști în știință și activități spirituale : vrăjitorii, magicienii, doctorii, oratorii, genealogiștii, clarvăzătorii și preoții. Toți sunt priviți ca fiind nu mai puțin importanți și esențiali pentru apărarea și bunăstarea societății primitive decât sculptorii, olarii sau țesătorii. Ei se repartizează în mod natural în grupuri speciale, deși aceste funcții diferite pot fi frecvent combinate. Așa sunt, de exemplu, societățile de vraci la californieni și indienii din prerii (omaha) sau la zunii din New Mexico, care au divinități protectoare și metode speciale de a vindeca bolile. Aceste organizații sunt comparabile cu asociațiile de oficanți și preoți din religiile superioare, precum *collegia sacerdotum* de la Roma sau ordinele sacerdotale ale aztecilor, japonezilor, cele din Egipt, Babilon sau ordinele brahmanice, de care vom vorbi mai departe.

S-a dovedit că melanezienii, polinezienii, africanii și americanii din sudul și centrul continentului sunt foarte specializați datorită abilităților lor profesionale. Cu toate că scopul lor este în esență acela de a face față nevoilor de bază, se întâmplă ca supraproducția să conducă la bogăție, prestigiu și influență. Thurnwald insistă asupra faptului că primitivii nu se mulțumesc cu munca absolut necesară, ci ajung deseori să acumuleze stocuri. Și iată că raționalismul economic nu domnește peste tot : oamenii primitivi nu disprețuiesc ceremoniile magice, care îi obligă totuși la o muncă suplimentară.

În general, o societate primitivă este clasată după activitatea sa predominantă. Astfel, există triburi de culegători, triburi de vânători, de pescari, de grădinari, cultivatori și păstori. Unele își alternează activitățile în funcție de anotimp. La nivelurile inferioare, există mai multă sau mai puțină omogenitate. Pe măsură ce

urcăm pe scara culturilor, găsim o varietate mai mare de ocupații graduale și relații reciproce ; este ceea ce constituie, eventual, structura complexă a activităților profesionale specializate din civilizațiile avansate. Se pare că societatea sumeriană a cunoscut aproape tot atâtea genuri de comerț și profesii ca și a noastră.

Motivele religioase acționează nu numai asupra alegerii meseriei, ci și asupra atitudinii față de anumite tipuri de muncă și muncitori. Un specialist în civilizația africană afirmă următoarele : „Faptul cel mai frapant, întâlnit în conexiune cu fiecare dintre fazele vieții economice, fie că este vorba despre vânătoare, agricultură, pescuit, creșterea animalelor sau progresul în meserie, este atitudinea spirituală a muncitorilor. Noi am sugerat deja că fundamentalul concept al unei *ordini* cosmice naturale și morale domină în numeroase societăți primitive și orientale. Ordinea socială și politică «de jos», din care face parte societatea, este considerată ca reflectând ordinea «de sus». Responsabilitățile și îndatoririle, corespunzătoare naturii și situației indivizilor și grupurilor (de exemplu, conceptul de dharma în hinduism), sunt reglementate după această ordine, care garantează o cooperare socială adecvată. Convingerea religioasă care este onorată și considerată sacră de către indivizi și grupuri, deoarece contribuie la profitul tuturor, permite adeptilor săi să suporte toate dificultățile și privațiunile cărora trebuie să le facă față. Deoarece, în cazul acesta, «totul» nu înseamnă numai suma indivizilor din comunitate, ci lumea întreagă, ale cărei temelii sunt întărite prin această cooperare, se înțelege ca atitudinile spirituale să fie în legătură cu toate activitățile vieții”. Pentru culturile de acest gen, spune V. Groenbech, specialist în vechea religie germanică, posibilitățile de existență depind de modul în care omul își îndeplinește datoria, rămânând stăpân al pământului prin intermediul plugului său și prin intermediul riturilor, dacă reușește să contracareze puterile distructive, hotărâte să facă farmece fertilității sale. Explicația populară conform căreia confirmarea religioasă a muncii nu ar fi decât o invenție abilă a șefilor și a preoților, pentru a-și asigura loialitatea lucrătorilor, este prea superficială pentru a fi plauzibilă. Fără îndoială, s-a abuzat deseori de această confirmare pentru a apăra concepte și instituții care, pe bună dreptate, de altfel, nu mai erau nici apreciate, nici înțelese, pentru a da un suflu nou rămășițelor unor concepții altădată vitale și bogate în semnificații. Dar a acuza religia, în general, că se alătură în orice circumstanță ordinii existente în societate, fie ea sănătoasă sau bolnavă, înseamnă a nu mai face distincție între propria sa natură și formele sale. Câteva exemple tipice vor ilustra mai bine importanța pentru religie a diferențierii pe meserii, diferențiere pe care o privim drept unul dintre principalii factori de stratificare a societății.

4. Diferențierea după meserii în societatea primitivă

a) *Australia*. – Murnginii sunt un trib din nordul Australiei. Ei au o cultură simplă și subzistă din vânătoare și pescuit. Sunt forțați să-și adapteze viața unor mari schimbări ciclice de climat. Organizarea socială este mai degrabă complicată, ea fiind deseori descrisă de când Australia a atras atenția savanților occidentali. Nucleul său este sistemul de rudenie, cuprinzând clanuri exogame și teritorii „locale”. Aici, totemismul este foarte dezvoltat ; pentru ei, spiritele locuiesc în puțurile de apă. Având stabilite raporturile sale totemice prin intermediul clanului, individul este capabil să se identifice în lumea spirituală în virtutea experienței mistice a strămoșilor. Viața unui murngin se desfășoară trecând prin faimoasele rituri de trecere. „Momentele critice

din viața individului, înțelegând prin acestea nașterea, maturitatea și moartea, sunt marcate prin rituri minuțioase”. La ele, femeile sunt excluse, dar personalitatea bărbatului este îmbogățită prin participarea sa la riturile specifice diferitelor vârste. Murnginii au câteva mituri fundamentale și rituri comunitare. În afară de organizarea pe clanuri stabile, poporul se adună în „hoarde” pentru a se aproviziona cu hrană. Acestea pot fi grupuri mici de oameni înrudiți sau grupuri mai mari, ce cuprind 30 sau mai multe persoane, așa cum este cazul marilor sărbători rituale, când hrana este abundentă. „Viața ceremonială contribuie la mărirea dimensiunilor grupurilor-hoarde” (Warner). Aprobarea rituală este deci „forța cea mai puternică pentru a reglementa comportamentul pacifist al acestor hoarde mai importante ce adună hrană” (*ibid.*). Femeile prind animale mici și culeg legume, bărbații pescuiesc și ucid animalele mari. Ei fabrică unelte simple cu ceea ce le oferă mediul imediat apropiat. După Warner, a asigura controlul asupra naturii pare a fi una dintre funcțiile totemismului australian. Având în vedere că sezonul uscat este favorabil („abundența hranei, ținuturi ușor de străbătut și plăcute, abundența vânatului, mari grupări de hoarde, activitate socială intensă și vastă, exerciții agreabile precum vânătoarea și pescuitul cu harponul”), murnginii încearcă să provoace repetarea acestor condiții favorabile pentru „a controla perioada ploioasă și a-i minimaliza efectele”. Ritualurile „pun în relație mutuală diferitele părți ale grupului, prin utilizarea unor simboluri mai mari, care înglobează minoritățile în reprezentări figurative ce formează un tot unitar”.

Societatea murnginilor își găsește unitatea definitivă în sancțiunile ultime ale totemismului. Găsim un motiv primar în riturile de doliu și în diferitele lor simboluri destinate reintegrării sociale, străngerii rândurilor după dispariția unuia dintre membrii săi și afirmării, o dată în plus, a solidarității sale. De la întregul grup se strâng mâncăruri ceremoniale, care sunt servite în fântânile sacre, fabricate deasupra mormântului defunctului. „Fântâna totem, nucleu integrant al solidarității clanului, organizează sentimentele clanului într-o unitate sacră.” Unul dintre punctele fundamentale constă în raporturile celor vii cu morții și cu necunoscutul. Diviziunea pe clanuri a sistemului de rudenie este cea care îi orientează pe murnginii în viață spre părțile profane și părțile sacre ale fântânii totem și care, după moarte, îi așază în partea sacră a regatului morților. Fântânile totem reprezintă totalitatea elementelor sacre ale structurii sociale a murnginilor.

b) *Eschimoșii*. – Aceștia sunt vânători și pescari. Vecinătatea Arcticii le oferă ceea ce au nevoie pentru supraviețuire : hrană, îmbrăcăminte, combustibil, dar cu destulă modestie. Ei sunt obligați să-și adapteze modul de viață ținuturilor înconjurătoare. Schimbarea anotimpurilor și alegerea terenurilor de vânătoare constituie pentru ei cauze permanente de migrații. Interesul vital, care are drept obiect animalele, atât de necesare existenței lor, se reflectă în mitologia, cultul, tabuurile, riturile și organizarea lor. Ceea ce reprezintă un interes deosebit este cultul zeiței marine (Sedna), păzitoare a animalelor mării, foarte populară la eschimoșii centrali. Numeroasele spirite cu care eschimoșii, cu imaginația lor atât de bogată, își populează împrejurimile trebuie invitate fără încetare să coopereze la aprovizionarea cu vânatul necesar. „Indigenii cred că este suficient ca riturile propriu-zis de mijlocire în favoarea cuiva să fie respectate, pentru ca sufletele animalelor pe care le ucid să nu piară și să se întoarcă pe pământ în corpuri noi” (W. Thalbitzer). Amuletele atotputernice și formulele magice fac obiectul unei cercetări averse. În ceea ce privește așezarea și hrana, un sistem foarte rigid de tabuuri conduce activitatea acestor populații. „Practic, toate necesitățile materiale ale eschimoșilor sunt asigurate prin vânătoare ; în conse-

cință, cea mai mare parte a tabuurilor privesc spiritele sau divinitatea care protejează animalele. Produsele pământului sunt separate de cele ale mării prin tabuuri severe. Atât timp cât foca este vânată pe coastă, în interior nimeni nu poate lucra lemnul.” Alte tabuuri au drept scop prevenirea contaminării între pește și animale (nu se poate mânca și karib, și morsă în aceeași zi). A încălca aceste reguli constituie o greșeală foarte gravă. Eschimoșii din strâmtoarea Cumberland (insula Baffin) cred că cel care neglijează respectarea riturilor religioase se va trezi că în jurul său se formează un fel de abur, care va alunga departe de el mamiferele marine, de care are nevoie pentru subzistență. De la *angedkok*, adică de la preotul eschimos, profet sau magician, se așteaptă ca el să comunice cu spiritele în cadrul unor ședințe speciale și să aducă vânătorului noroc și succes. Dacă *angedkok*-ul are nefericirea de a eșua în îndeplinirea îndatoririlor sale religioase, este pedepsit cu mare severitate.

c) *Sudul Indiei*. – Viața triburilor toda din India meridională are în centrul său bivolul. În realitate, el nu face obiectul unei adorații, însă locurile sacre de prelucrare a laptelui sunt considerate proprietăți ale zeilor. „Mulsul și baterea laptelui se află la baza majorității riturilor”. Activitățile profesionale ale acestor populații se reflectă în mod accentuat în cultul lor: „Operațiile obișnuite din lăptărit au devenit un ritual religios și orice eveniment important din viața bivoliilor este marcat prin ceremonii religioase”. Ierarhia lăptărilor este caracterizată prin precizia și complexitatea crescândă a ritualului, severitatea tot mai mare a regulilor de conduită și complicarea mereu mai mare a ceremoniilor privind accesul la serviciul lor. Bivolii sunt fie obișnuți, fie sacri (pasthir). În unul dintre triburile toda, tartharol, îngrijirea acordată animalului sacru este una dintre cele mai complicate și cuprinde rituri variate. Amplasamentul lăptăriei, numită *ti*, este o instituție specială, ce cuprinde bivolii, lăptarii, pășunile și diverse clădiri și ustensile necesare unei lăptării”. Tabuuri severe stabilesc funcțiile diferiților preoți-lăptari. Cei numiți *wursol*, de exemplu, sunt preoți aleși dintr-un anumit clan și trebuie să îndeplinească ceremonii speciale pentru a-și îndeplini datoria. „[Un *wursol*] nu se poate lăsa atins de o persoană obișnuită. El are două rânduri de îmbrăcăminte: unul obișnuit și un altul pe care îl poartă în timpul muncii la lăptărie, și pe care îl lasă acolo.” El nu doarme în lăptăria sa, ci în alta. De două ori pe săptămână i se permite să doarmă în sat și să întrețină raporturi sexuale. „În caz contrar, își pierde funcția, chiar și numai dacă este atins de o femeie.” După ce a dormit în colibă, înainte de a se întoarce la lăptărie, se spală din cap până în picioare și, la intrare, se prosternă în prag. Tabuurile impuse *palol*-ului, cel mai înalt grad sacerdotal, sunt încă și mai severe. Între alte restricții, el nu își poate tăia părul cât este în funcție și nu trebuie să bea lapte decât de la o singură specie de bivol. Pentru ascensiunea în toate rangurile serviciului, există prescripții minuțioase. Una dintre trăsăturile lor esențiale este purificarea prin consumarea apei conținute în niște frunze speciale și frecarea pe corp cu suc de anumite plante. Preotul nu-și pregătește mâncarea personal și nu trebuie să întoarcă spatele lucrurilor aflate în lăptăria sa. Toate obiectele utilizate în *ti*, vase, clopote, lămpi, sunt realizate după modele sacre. Bătutul laptelui și mulsul sunt îndeplinite după niște rituri minuțioase, însoțite de rugăciuni adresate zeilor. Fiecare sat își compune propriile sale rugăciuni, pentru a le utiliza în toate lăptăriile sale. Ofrande de animale aduse pentru *ti* și zei variază de la sacrificiul real la transferul dreptului de proprietate. Ceremoniile funebre au în centrul lor sacrificarea unui bivol. Zeii triburilor toda (zece la număr) urmează în mare parte aceeași viață ca și muritorii; au lăptăriile și bivoliile lor. Descendenții bivoliilor, creați de On, una dintre cele mai

importante divinități, au devenit bivoli sacri. Cei creați de către soția sa rămân bivoli obișnuiți. Mitul triburilor toda reflectă cu fidelitate ceea ce îi interesează mai mult. „Oamenii și bivoli au fost creați de către zei și triburile toda par a-și închipui că a existat o epocă în care zeii, oamenii și bivoli trăiau împreună pe colinele Nilgiri.” Thurnwald avea dreptate să ne amintească faptul că triburile de păstori nu au deloc aceleași concepții ca și triburile de jefuitori cu privire la relațiile religioase sau magice cu animalele lor.

d) *Noua Guinee*. – Papuașii kiwai din Noua Guinee britanică sunt agricultori a căror viață depinde de grădinile lor. Conform unei tradiții mitice, femeia pregătește grădina, iar bărbatul o cultivă, mai ales atunci când este vorba despre igname. Munca este însoțită de mituri și rituri secrete. Bărbații și femeile nu au dreptul să întrețină contacte între ei, nici înainte și nici în timpul lucrării grădinii. Anumite rituri, ce includ un dans ritual, sunt combinate în așa fel încât să asigure fertilitatea unei grădini în defavoarea alteia. Ramurile de stuf cu care se împodobesc dansatorii sunt puse în pământ, cu scopul de a aduce noroc plantațiilor. Când se plantează igname, se utilizează „tauri care mugesc” (șipci mici din lemn), al căror muget ajută plantele să crească. Este invocată o ființă mitică, Maigidubu : „Maigidubu, plantează-mi mie *umamu* (igname), te du *susu* (a trece apa) în lungul grădinii, înmoaie pământul (cu taurul care scoate mugete), trezește *umamu* să crească repede”. Uneori, semănatul este însoțit de dansuri cu măști. Dansul bananelor, al nucilor de cocos și al salviei cuprind niște rituri speciale. Ritul *karea* este cel mai important mijloc de comunicare cu spiritele naturii sau cu morții. El „face parte din toate ceremoniile și este celebrat înainte și după război, vânătoare și un anumit fel de pescuit cu harponul, și în timpul cultivării grădinilor, pentru ploaie, vânt sau vreme bună, pentru a avea prieteni”, cu ocazia oricărui eveniment extraordinar din viața cotidiană. Seara, înainte de a-și începe vânătoarea, vânătorul celebrează *karea* pentru a invoca anumite spirite, cu care intră în contact în vis. El stropește cu sucul unei plante utilizate la prepararea unei băuturi tonice în direcția în care se presupune că locuiește spiritul și îl cheamă pe nume, spunând : „Merg (către) crângul acesta, acolo te întâlnesc, vino și fii asemenea unui cangur, unui porc, unei iguane etc.”.

Ceremoniile kiwai arată existența unei stânse legături între conceptele religioase și cele sociale. *Horimu*, sau marea pantomimă, este raportată la cultul morților și dorința reușitei la vânătoare. Sanctuarul pentru *horimu* „constituie un fel de templu al satului, utilizat uneori ca loc de adunare și pentru alte ceremonii”. Fiecare dintre cele cinci clanuri totemice își are locul său pentru ceremonii. Unul dintre clanuri este însărcinat în mod special cu riturile. Un maldăr de frunziș (*tara*), la care a contribuit fiecare clan cu o parte, servește la împodobirea dansului; totodată, nimeni nu este exclus de la dans, deoarece în cazul acesta nu există nici o îndoială că pescuitul cu harponul va trece printr-o perioadă total nefructuoasă. Spre sfârșitul ceremoniei, care durează săptămâni, bărbații pleacă la vânătoare, cu speranța și încrederea că vor aduce o pradă bogată.

O altă ceremonie, *garea*, este centrată pe arborele recoltei; alta este rezervată creșterii broaștelor țestoase (*nigori*). Ceremonia „cea mai secretă, mai sacră și terifiantă”, *moguru*, cuprinde, conform descrierii detaliate a lui Landtman, pregătirea leacurilor întăritoare pentru grădini (în special pentru *sago*) și pentru oameni, inițierea tineretului, episodul cu ciudatul sălbatic capturat și alte rituri mai puțin importante. „Conexiunea intimă dintre viața rituală a indigenilor și munca depusă pentru a trăi este deci ușor de dovedit.” Legătura care „unește ceremoniile și munca este reciprocă ;

ceremoniile servesc de asemenea la furnizarea unor remedii salvatoare pentru diferitele lucrări și întreprinderi, sau cel puțin un derivativ”.

e) *Melanezia*. – Locuitorii insulelor Trobriand, din largul extremității orientale a Noii Guinee, a căror cultură a fost descrisă în mod magnific de către Malinowski în monografia, devenită clasică, *Coral Gardens and their Magic*, sunt melanezienii, mult superiori vecinilor lor papuași, prin nivelul cultural și organizarea politică și economică. Ocupația lor principală este cultura unor plantații cu adevărat impresionante, în care cresc igname, bananieri, cocotieri și raro. Indigenii practică puțin pescuitul și au, într-o oarecare măsură, o activitate comercială și industrială, „fiind cultivatori prin vocație și conform unui sistem tradițional de valori, nu numai din simplă necesitate”. Totuși, agricultura rămâne nu numai cel mai important factor integrant pentru tribul înțeles ca un tot, ci și activitatea principală care îi furnizează hrana, pretutindeni unde aceasta se situează înaintea altei munci. „În măsura în care munca lor este intim întrepătrunsă cu practicile și riturile magice, locuitorii din insulele Trobriand sunt un exemplu excepțional de interesant de corelare între ocupații și atitudinile religioase. Orice observator care a trăit, muncit și conversat cu indigenii, spune Malinowski, a fost frapat de importanța, complexitatea și minuțiozitatea horticulurii lor, precum și de numărul de activități străine și cu caracter suplimentar care se cristalizează în jurul ei”. Stratificarea lor socială prezintă unele analogii cu a polinezienilor: au diferențieri ierarhice asemănătoare, însoțite de tabuuri similare. Malinowski, în pasionanta sa monografie, pretinde a ne oferi, după cum spune el, „o sinteză teoretică a întregului ansamblu: sensul și rolul magiei, eleganța și perfecțiunea estetică, relațiile dintre cei privilegiați prin rudenie și influența mitului”.

Acești insulari măsoară timpul după fazele sezoniere specifice agriculturii. Toate fazele principale, pregătirea pământului prin arderea reziduurilor vegetale, aratul și semănăturile, cultivarea și plivitul, recoltarea și depozitarea în hambare, sunt însoțite de rituri magice (*towosi*). „Aceste rituri magice sunt efectuate pentru fiecare comunitate a satului, considerată ca un întreg; fiecare sat și, uneori, fiecare subdiviziune a satului are propriul său *towosi* și sistemul său de magie *towosi*; probabil că aceasta este expresia principală a unității satului.” Magia și munca materială sunt întrepătrunse într-un mod aproape inextricabil. Așa se face că munca în grădini începe în mod oficial printr-o reuniune în fața casei magicianului. Urmează apoi o discuție cu privire la cel mai bun moment și cele mai bune locuri pentru cultură. După aceasta, se trece la distribuirea către diferiți indivizi a loturilor de pământ disponibile. La final, are loc o ceremonie inaugurală. „*Towosi* lovește solul și presară din loc în loc frunze fermecate, ceea ce simbolizează în cuvinte și în gândire totalitatea magiei grădinilor.” Rituri similare au loc înaintea fiecărui anotimp. Locul în care se desfășoară acestea a fost special pregătit și amenajat.

Vrăjitorul grădinilor este, cel puțin teoretic, șeful grupului de rudenie al satului. Insularul crede că strămoșii lui au ieșit din pământ „aducând cu ei magia lor horticolă”. Proprietatea ereditară, mitologică, juridică, morală și economică aparține persoanei vrăjitorului grădinilor. Riturile sunt însoțite de ofrande de hrană și el personal primește daruri în natură. De altfel, el respectă anumite tabuuri de ordin alimentar. Se insistă mult asupra menținerii tradiției magice. Magicianul este asistat de rudele mai tinere. Demnitatea sa reprezintă o adevărată însărcinare. El este expert în grădini și, împreună cu șeful neamului său, supraveghează și conduce munca în toate detaliile. Ideea de bază este că, din moment ce stăpânește forțele fertilității, el trebuie să conducă și munca oamenilor. Într-unul dintre cele mai interesante capitole

ale lucrării sale, Malinowski tratează despre „splendoarea grădinilor și justificarea lor mitologică”. El studiază concepțiile tradiționale, conform cărora oamenii au fost inițiați în cultivarea grădinilor de către eroi. Este semnificativ de remarcat că aporturile eroului în domeniul muncii practice și religiei, deși intim legate, rămân entități distincte și separate. Eroul i-a învățat cele mai eficace mijloace de cultură și practicile magice care pot contribui la obținerea unor recolte mai bogate. „Cele două căi, calea magiei și calea muncii – *megwa la keda*, *Bagula la keda* – sunt inseparabile, dar nu se confundă niciodată. Magia s-a născut din mit, munca practică din teoria empirică. Se respectă anumite tabuuri ; astfel, raporturile sexuale sunt interzise în interiorul sau în proximitatea grădinilor, ceea ce constituie încă un exemplu de relație intimă între religie și morala muncii.

f) *Indienii din America*. – O anchetă amănunțită făcută de către Alice Cunningham Fletcher și Francis La Flèche cu privire la obiceiurile indienilor omaha, înrudiți cu indienii pawnee și cu alți indieni sioux, ne-a oferit o imagine foarte interesantă despre raporturile între conceptele, riturile și organizarea lor religioasă și activitățile sociale și economice. Sistemul complicat și vast, pe care se sprijină întreaga organizare socială, este fondat pe experiența religioasă a unității spiritului care îmbrățișează totul (*Wakonda*). Pentru ei, coexistă două mari principii : cerul, sus, și pământul, jos. Aceasta corespunde diviziunii dualiste a poporului în poporul din cer (*inshtacunda*) și poporul de pe pământ (*hongashenu*). Fiecare dintre aceste popoare conține cinci *gentes*. La rândul lor, ele se recunosc după denumire, rituri, locuri de rezidență, tabuuri și nume. Deoarece, conform cosmologiei lor, oamenii s-au născut din unirea dintre poporul din cer și cel de pe pământ, păstrarea unității celor două jumătăți corespunzătoare este o necesitate vitală. Fiecare dintre cele două mari grupuri este însărcinat cu funcții speciale. Poporul de pe pământ este responsabil cu riturile și îndatoririle necesare bunăstării fizice. Una dintre *gentes*, *wezhinshte*, trebuie să se ocupe de toate ceremoniile ce au legătură cu războinicul, considerat drept protector al vieții și proprietăților tribului. Serviciul de „intendență”, însărcinat cu vânătoarea de bivoli, semănatul porumbului, îngrijirea recoltelor, cu vântul și ploaia este asigurat de celelalte patru *gentes*. Oamenii din cer se ocupă de riturile ce vizează forțele creatoare și conducătoare ale vieții sociale și industriale. Ei sancționează activitățile *inshtacunda*. „Astfel, credința că rasa umană și toate celelalte forme de viață au fost create și sunt perpetuate prin unirea dintre cei din cer și cei de pe pământ a fost nu numai simbolizată în organizarea tribului, dar a păstrat o valoare vitală și rămâne în permanență prezentă în spirite, grație riturilor, grupărilor și raporturilor dintre *gentes*, și părților din treburile și ceremoniile tribului ce revin celor două mari diviziuni”. Această unitate este exprimată prin simboluri precum jocul în comun cu mingea și pipele sacre. Interesantă este și amplasarea corturilor : cele cinci *gentes* cerești se instalează totdeauna la nord, iar cele cinci terestre totdeauna la sud.

Alte câteva exemple vor servi la ilustrarea acestei coordonări a activităților, fondată pe religie, așa cum o găsim la indienii omaha. Corturile situate în stânga intrării în tabăra cea mare (*huthuga*) erau ale celor „prin care tribul își făcea cunoscută nemulțumirea sau furia”, adică ale oamenilor *wezhinshte*, al căror nume înseamnă „a se înfuria”. Când șeful și-a aprins pipa sacră în cortul războinicului și crainicul a proclamat decizia, acest trib avea sarcina de a păzi „cortul sacru al războiului” și de a celebra rituri de război. Același trib avea primăvara însărcinarea de a îndeplini riturile tunetului. Elanul este animalul care e tabuul lor particular. Cei numiți *inkecabe*, care se instalează la stânga de *weshinshte*, conduc urmărirea bizonului.

Ei se împart, la rândul lor, în două *sub-gentes*, dintre care una are ca simbol spicul de grâu roșu, deoarece strămoșii lor erau „poporul pentru care grâul era sacru”. Ei au de asemenea sarcina cultivării porumbului, al doilea produs alimentară al triburilor omaha. În plus, ei trebuie să vegheze asupra pipelor sacre. Ambele subdiviziuni sunt răspunzătoare de stâlpu sacru. Maestrul de vânătoare, conducătorul grupului care trebuie să încercuiască turma, este ales din cea de-a doua. Limba și capul bizonului sunt totemurile lui. S-a remarcat deja că cele cinci *gentes* din jumătatea de nord ale *huthuga* sunt păstrătorii riturilor „ce privesc creația, stelele, forțele cosmice ale vieții”. Unitatea ansamblului este simbolizată prin embleme sacre precum movilele funerare, corturile și pipele sacre, care au o autoritate mai mare decât cea a stâlpilor sacri.

Legende sociale ale triburilor omaha, precum și organizarea și distincția diviziunilor din interior reflectă schimbările importante ce au avut loc când porumbul, alimentul de bază, a lăsat primul loc bizonului. În aceeași ordine de idei, este interesant de remarcat că windebago, un alt trib sioux, conform unuia dintre ultimii exploratori, „vădește tendința de a substitui numele ce se referă la fondarea unui clan numelor de animale”. Astfel, „probabil că astăzi un număr mai mare de războinici ar nega faptul că clanul Eretelui este același cu al Războinicului”. Cu toate că este o problemă ce ține de istoria originilor, complicată de aceste schimbări, vedem prin exemplele de mai sus că există o legătură clară între activitățile profesionale, cultul și organizarea generală a societății.

Legătura intimă ce există între activitățile destinate hranei și, pe de altă parte, conceptele religioase a mirat mai mulți observatori. („Pentru tribul windebago, spiritele au puterea de a furniza omului orice are o valoare economică în ochii săi.”) Totuși, această relație nu are nimic de ordin secundar, ci este rezultatul experiențelor religioase originare, indiferent de întunecarea lor în decursul dezvoltării ulterioare.

g) *Africa de Sud*. – Bavenda, din Transvaalul septentrional, grup de triburi bantu din sudul Africii, consideră cirezile drept sursă de bogăție și nu ca mijloc de subsistență. Ei trăiesc numai din agricultură. Meseriile (olăritul, prelucrarea lânii și a metalului) se află în mâinile unor specialiști cu experiență. Războiul și vânătoarea sunt privilegiul bărbatilor bavenda și sunt condiționate de tabuuri interesante. Marelui lor zeu, model al unui *deus otiosus* african, nu i se oficiază un cult decât în caz de mare calamitate, cum ar fi seceta. Alte spirite, în special cele ale strămoșilor, sunt mult mai importante. Deseori, ele sunt încarnate în animale. „Multe dintre marile familii posedă un taur negru numit *Makhuten* (bunicul), considerat încarnarea spiritelor ancestrale. Este ucis în mod solemn de sărbătoarea recoltei” (Hugh Arthur Stayt). Spiritele familiei Makruel sunt reprezentate printr-o capră neagră, „prima mamă a mamelor, dar și întruparea tuturor strămoșilor mamei pe linie maternă”. Această capră „nu poate fi păzită decât de copii de ambele sexe, de pe linia maternă; ghicitorul indică pe acela dintre copiii mici din grup care trebuie să se ocupe de ea; acesta din urmă este privit ca fiind într-o relație specială cu spiritele strămoșilor materni și îndeplinește ceremoniile în onoarea acestor spirite”. Aceste spirite sunt mai temute decât cele de pe linia paternă. După moarte, bărbatul este reprezentat printr-o sulică sacră, femeia printr-un inel de fier sau cupru. Ele sunt consacrate în cursul unei ceremonii solemne. „Ținând în mână tigva din sicriu, oficiantul se urcă în locul în care se află sulica și spune: «Iată-l pe nepotul nostru (sau nepoata); vi l-au înapoiat. Nu fiți supărați.»” Aceste simboluri fac obiectul unei mari venerații. Cele două principale ocazii în care spiritele strămoșilor primesc cu plăcere un cult de

implorare sunt, lucru destul de semnificativ, perioada ce precedă semănatul și cea care precedă secerișul. Problema care se pune în mod constant acestor indigeni, și care le rezumă pe toate celelalte, este aceea a ploii. Când plouă, nu este voie să ucizi un piton, ceea ce dovedește că, în spiritul tribului boronga, există o legătură intimă între piton și ploaie. Capul și coada șarpelui sunt îngropate, pentru a asigura fecunditatea turmelor. Femeile sterile își înfășoară centura cu pielea sa, pentru a rămâne însărcinate.

h) *Africa occidentală*. – Yoruba, trib sudanez din Nigeria meridională, a atras atenția savanților prin seria de analogii interesante pe care le prezintă civilizația, organizarea societății și religia lor cu cele ale vechii lumi mediteraneene. Ne vom ocupa aici de relațiile care există între ocupațiile și obiceiurile, gândirea și ordinea religioasă a acestor sudanezi, care pot fi considerate drept condiții tipice întâlnite pe vastul continent negru. Ca și despre alte triburi africane, despre indigenii din Nigeria meridională s-a spus că „sunt niște ființe profund religioase”.

Principalele ocupații din această regiune sunt munca în gospodărie și vânătoarea, comerțul și industria neavând decât o importanță secundară. Ne vom îndrepta atenția asupra rolului jucat de prelucrarea metalelor și efectele sale asupra sistemului religios al acestui popor. În Nigeria, fierul pare a fi fost lucrat din cele mai vechi timpuri, și s-a sugerat că lumea datorează negrilor primele progrese în această artă. Obiectele de bronz, trecute probabil prin Egipt, au putut fi introduse în Nigeria de tribul yoruba în cursul marilor migrații din mileniul II î.Chr. De atunci, olăritul și siderurgia au fost factori importanți în cultura Ife Ife, capitala originară, și astăzi încă oraș sfânt al ținutului Yoruba. Aceste meserii au fost favorizate de invadatorii pe jumătate albi, care au introdus sistemul lor politic, social și cultural, dezvoltând astfel meșteșugurile în tribul yoruba și mai târziu din imperiul Benin; acolo se găsesc într-adevăr „opere extraordinar de frumoase din bronz și cupru, obiecte cizelate în cupru sau ceramică, sculpturi în lemn și fildeș”. După Talbot, această artă a fost vreme îndelungată apanajul unei industrii sacerdotale din Ife Ife. Când capitala a fost transferată în Oyo, *awni* din Ife a devenit șeful religios al statului și puterea politică a trecut în mâinile familiei Odudua, uzurpatorul zeificat mai târziu.

Organizarea politică și religioasă a tribului yoruba, foarte complicată, se pare că a fost influențată din est și nord. Cultul strămoșilor și a tot felul de divinități superioare, de obicei un zeu-tată și o zeiță-mamă a pământului, al altor zeități mai puțin puternice, este considerat drept trăsătura cea mai evidentă a religiei nigeriene. Yorubaii, ultimii imigranți, au cel mai populat panteon. Se pare că divinitățile fecundității și ale vegetației au precedat zeii solari (zeul fulgerelor) și anumiți eroi zeificați și-au împrumutat numele marilor yoruba: astfel, Odudua și-a dat numele pământului, Shango fulgerului și Ifa zeului divinației. Aceste divinități sunt reprezentate prin simboluri. „Fiecare individ este consacrat serviciului unei divinități particulare, despre a cărei emanație se presupune că îl pătrunde în cursul prezentării sale, fie pe toată perioada cât durează cultul său, fie efectiv în momentul în care se desfășoară serviciul.” Fideliile fiecărui *orisha*, sau divinitate, respectă reglementări totemice cu caracter exogam.

Este interesant de văzut cum se reflectă activitățile acestui popor în panteonul său. Awalawrun, stăpânul Cerului, cu ochi fără număr, reprezintă ierarhia divinităților (*orisha*) care „administrează diferite părți din natură și servesc ca mediatori între umanitate și zeul suprem”. Una din funcțiile divine cele mai caracteristice este cea a lui Shango, zeul fulgerelor, probabil erou solar divinizat, ce trăiește într-un palat de

bronz. În onoarea sa au loc dansuri sacre la începutul sezonului uraganelor. În afară de aceasta, se mai adoră un mare număr de *jamu* mai puțin puternici. Ogun este un *orisha* inferior; el este patronul fierarilor, al vânătorilor, războinicilor și hipnotizatorilor de șerpi. Unul dintre simbolurile sale cele mai caracteristice este o bucată de fier. Primește adorații de la toți meșteșugarii, care formează un grup special. Dintre diferitele divinități agricole, Oko (gospodăria) merită o mențiune specială; el este reprezentat printr-o baghetă de fier și un fluier de fildeș. Fierul, sub toate formele sale, este privit ca o protecție împotriva influențelor spiritelor rele, deoarece este materia primă cea mai utilizată de către meșteșugarii yoruba, în pofida declinului pe care l-a suferit industria lor, în momentul în care au început să se utilizeze metale importate. Bronzul, cuprul și cositorul joacă un rol mai redus. Șeful fierarilor este „invitat totdeauna la adunările sfatului”.

În tabloul său de ansamblu cu privire la domeniile culturale din Nigeria, Hambly remarcă importanța pe care o capătă ritualul și prohibițiile ce privesc industria fierarilor. „Situția socială a fierarilor este totdeauna un punct care trebuie să rețină atenția celor care studiază obiceiurile și starea socială [ale acestor popoare].” Practic, fierarii formează o castă. Ei nu se pot căsători între ei și ucenicii lor trec prin ceremonii speciale de inițiere și vorbesc o limbă aparte. „Riturile au în centrul lor construcția furnalelor, curgerea fierului și consacrarea uneltelor.” Acest autor își amintește că a văzut la Ife un mormânt sacru alcătuit din două pietre mari, considerate drept ciocanul și nicovala primului fierar, Ogun, patronul corporației și zeul războiului. În cursul acestor ceremonii se sacrifică un câine.

i) *Africa orientală*. – Triburile masai din Africa orientală diferă de triburile bantu, cu care se învecinează, prin limbă, obiceiuri și aspect fizic. Ei se aseamănă cu anumite triburi înrudite prin faptul că păstrează o organizație militară, în care toți bărbații între aproximativ 17 și 30 de ani formează un grup special de războinici. Masai se împart într-un grup sedentar de agricultori și un grup de păstori nomazi. Cel mai important eveniment din istoria lor este conflictul izbucnit între cele două grupuri și care s-a terminat prin victoria păstorilor. La aceste populații, bărbații se împart în băieți, războinici și bătrâni. Circumcizia marchează trecerea de la prima vârstă la a doua. Cei circumciși în aceeași perioadă sunt cunoscuți sub numele de grupul „Săbiilor Albe” sau al „Invizibililor”. Înainte de a împlini 21 de ani, războinicul se căsătorește, și atunci poate deveni șef responsabil cu disciplina. Clasa conducătoare este elita militară. Această situație creează un stat diferit de monarhiile din Africa occidentală, deoarece nu există putere și autoritate centrale. *Laibon*, sau bărbatul medic, șeful spiritual, singurul personaj central. Ellis are dreptate când spune: „S-ar părea că această organizare militară, dezgustul față de vânătoare, de consumarea vânatului sau a legumelor și față de agricultură și de orice artă productivă sunt cele mai importante caracteristici ale masailor”.

Religia masailor este foarte vagă. Nu se știe exact dacă divinitatea (*eng-ai*) este o persoană sau nu. Se cunosc două grupe de zei: cei negri, sau prieteni, și cei roșii, sau răuvoitori. Zeul roșu încearcă fără încetare, dar în zadar, să coboare pe pământ pentru a-i omorî pe oameni, însă este împiedicat de zeul negru. Tuturor zeilor li se adresează rugăciuni, mai ales pentru copii, ploaie și victorie.

5. Diferențiere socială și religie

Cum poate fi afectată religia de diferențierea socială, sub toate formele sale? Înainte de toate, trebuie să amintim că religia obiectivă este cea influențată de diferențele sociale precum ocupațiile, rangul și proprietatea. Aceste diferențe nu afectează în mod direct religia subiectivă. Cu alte cuvinte, doi indivizi care trăiesc în aceeași perioadă și în aceeași civilizație, în interiorul aceleiași comunități religioase, indiferent de rang, profesie sau bogăție, pot avea experiențe asemănătoare ale sacralului și pot să-și exprime totuși credința în mod diferit, ca și cultul, și să aparțină unor tipuri diferite de asociere religioasă.

Experiența religioasă, fiind faptul fundamental, constituie baza unei comuniuni cu un caracter foarte intim și penetrează în profunzime stratul de pulsuni, emoții și gânduri comune tuturor oamenilor. Religia subiectivă s-a dovedit totdeauna suficient de puternică pentru a uni și integra oameni care, altfel, sunt separați într-o bună măsură prin descendență, profesie, bogăție sau rang. Studiul situației sociale a celor care i-au urmat pe profeții, maeștrii și fondatorii de religii dezvăluie o surprinzătoare eterogenitate a grupurilor pestrice ce au format o unitate sub influența unei experiențe religioase comune. Nu înseamnă în mod necesar că obiectivarea și formularea acestei experiențe conduc la divizare și separare, dar este de netăgăduit faptul că aceste diferențe sunt favorizate în special de articularea expresiei experienței religioase. În același timp, reacțiile individuale sau colective față de progresul unei religii oferă o mare varietate.

În primul rând, remarcăm că diferențierea și stratificarea sociale au o influență foarte clară asupra expresiei experienței religioase. Între situația celor umili și simplitatea credinței și a cultului lor există o armonie, în vreme ce clasele avute sunt înclinate să patroneze rituri mai elaborate și să cheltuiască mai mult cu demonstrații ale devoțiunii lor. Totuși, aceste concluzii, la fel ca majoritatea generalizărilor, nu pot fi admise decât *cum grano salis*. Motive puritane pot să restrângă și să limiteze manifestările rituale la ceea ce se consideră a fi esențial, și probabil tocmai în cercurile aristocratice. Dimpotrivă, țăranii și clasele dezmoștenite, din toate religiile, insistă deseori nu numai asupra îndeplinirii extraordinar de minuțioase și asupra meticulozității prescripțiilor și interdicțiilor rituale, dar și închină divinității un cult atât de bogat pe cât le permite situația lor.

În al doilea rând, se întâmplă ca diferențierea socială să aibă drept consecință insistența asupra anumitor idei și a anumitor rituri ce țin de expresia tradițională a experienței religioase. Savanții găsesc aici un teren foarte fertil în exemple de anverguri foarte variate. Cu cât o societate este mai avansată din punct de vedere cultural și cuprinde straturi diferite, cu atât grupurile profesionale, economice și sociale au tendința de a face să domine cultul divinităților lor preferate, cu riturile și devoțiunile sale. Caracterul agitat și belicos al clasei conducătoare a războinicilor azteci conferă conceptelor mitologice și riturilor mexicane culoarea lor particulară și le influențează profund. Găsim influența savanților în teologii ce diferă tot atât de mult între ele, ca iudaismul, parsismul, brahmanismul, maniheismul și confucianismul. În Japonia, teologia budistă, cultul și organizarea au suferit, sub influența militară a samurailor, o nouă interpretare. Feudalitatea din Evul Mediu occidental a cunoscut un tip caracteristic de devoțiune față de Fecioara Maria, care a determinat apariția unei noi organizări: ordinele religioase de cavaleri. Începând din secolul XVI și până în

secolul XIX, în mai multe expresii ale pietății simțim influența accentuată și regăsim chiar limbajul meșteșugarilor și al micilor burghezi (exemplu : anumite grupuri de disidenți englezi și de pietiști germani).

Dacă, grație influenței anumitor grupuri sociale, în interiorul unei religii tradiționale se afirmă anumite trăsături, aceasta se întâmplă din același motiv pentru care sunt abandonate altele, atât în teologie, cât și în liturgie și organizare. De-a lungul timpului, creștinismul, iudaismul, budismul și confucianismul au dat naștere unor mișcări favorizate de grupuri mai mult sau mai puțin bine delimitate și omogene, care au încercat să reorganizeze comunitatea religioasă eliminând învățăturile și obiceiurile pe care le considerau lipsite de importanță, eronate sau chiar dăunătoare. Protestul *raționalist* al disidenților veniți din lumea științei și a școlilor, reprezentat în creștinism prin umanism, *Aufklärung*, unitarianism, în iudaism prin karaism, în islam prin mutazilism și în budism prin anumite ramuri din Mah³y³na, avea pretenția de a corecta anumite afirmații doctrinare. Mișcarea „modernistă” din toate marile corpuri religioase exprimă o tendință similară sub numele de „progresistă” și de „intelligentsia educată”. Opusul acestei tendințe îl întâlnim reprezentat prin mișcările „dezmoșteniților”, adică ale oamenilor mai puțin educați, cu o cultură și o situație economică inferioare. Șefii și purtătorii de cuvânt ai acestor mișcări sunt deseori membri ai primului grup, deși nu totdeauna. Spre deosebire de tendințele manifestate la persoanele cultivate, grupurile religioase ale claselor mai puțin avantajate sunt caracterizate printr-o feroare emoțională, asociată frecvent cu antiintellectualismul (cf. mai jos, sect. 8). În orice caz, nu există nici o îndoială că dezvoltarea grupurilor protestatare, reformiste, eretice sau sectare a fost încurajată adesea de nevoile, pretențiile și exigențele grupurilor profesionale, economice sau sociale.

Max Weber studiază problema de a ști care sunt intențiile specifice favorizate prin diferite religii în diversele straturi sociale (*Was Religionen den verschiedenen sozialen Schichten leisten mussten*). El admite că nevoia de mântuire (*Erlösungsbedürfnis*) este expresia unei nevoi specifice sau a unui fel de suferință, dar are dreptate când menționează că acești factori nu au totdeauna un caracter social sau economic, deși acesta din urmă este cazul cel mai frecvent. După Weber, toate grupurile privilegiate prea frecvent din punct de vedere economic și, în virtutea situației lor, cel mai puțin înclinate să resimtă nevoia unei mântuiri privesc religia ca pe o putere care le „legitimează” poziția și le justifică inclusiv comportamentul. Autorul găsește totuși de cuviință să facă diferența între tipul de program religios conștient, sistematic și demagogic, fondat pe considerente sociale, și relațiile mai puțin definite, fragile și involuntare, pe care le putem întâlni între un ideal religios și un grup social.

Mai rămâne de știut în ce măsură există nu numai o similitudine obiectivă a situației și destinului indivizilor cu poziție socială, economică și profesională asemănătoare, dar și un sentiment subiectiv de solidaritate și înrudire religioasă. Liniile de demarcare ale celui din urmă aspect nu coincid totdeauna cu diviziunile verticale ale celui dintâi ; așa se explică faptul că atitudinea nobilimii ereditare față de religie este mai uniformă decât ne-am putea aștepta să întâlnim în cazul inegalității de situații economice și al diferenței de ocupații specifice membrilor săi. Pietismul continental din secolul XVII a manifestat un sentiment de solidaritate ce cuprindea toate grupurile care făceau parte din el, indiferent de diversitatea lor socială și de condițiile lor economice. Cu toate că în Europa, America și anumite zone din Orient sentimentul solidarității de clasă l-a înlocuit, cel puțin la suprafață, pe cel de solidaritate religioasă, în epoca modernă, exemplul Bisericii romano-catolice, care nu este o biserică nici a bogatului, nici a săracului, ne atrage atenția asupra generalizărilor pripite. Civilizația

modernă, cu diferențierea sa din ce în ce mai accentuată, ce face ca păturile sociale să fie din ce în ce mai străine unele față de altele, oferă acestor studii o sursă nelimitată de fapte.

6. Consecințe sociale. Asociații fondate pe ocupație

Atâta vreme cât diferitele straturi ce alcătuiesc societatea sunt unite printr-un numitor comun de interese și idei, nu se produc schimbări majore. Însă, din clipa în care această forță unificatoare este distrusă, se produce o dezintegrare, urmată de o revoluție pașnică sau sângeroasă. Având în vedere că structura societății noastre nu încetează să se complice, schimbările, deseori radicale, se multiplică. Istoria culturilor mai puțin avansate este formată din luptele și conflictele dintre șefii individuali și grupurile ce alcătuiesc elita. Într-un ansamblu mai complex de circumstanțe, se constată că indivizii nu sunt izolați, ci uniți cu alții prin interese comune, ce țin de meserie, cultură și economie. Aceste grupuri conducătoare au deseori tendința de a vrea să reprezinte întreaga societate. Astfel, fiecare grup încearcă să-și dezvolte propriul sens al solidarității în interiorul comunității mai vaste, popor, stat sau națiune ; uneori se întâmplă ca acesta să deformeze complet solidaritatea ce există în ansamblu.

În paginile următoare, ne vom îndrepta atenția asupra unui tip de grupare despre care nu am mai vorbit până aici : *asociația*. Tipul acesta diferă de cele descrise până acum prin faptul că este produsul unui plan conștient. El este format ad-hoc pentru a încuraja și favoriza interesele grupurilor specifice din interiorul societății.

Opera istoricului Otto von Gierke constituie o contribuție magistrală la studiul asociației. Gierke consideră dezvoltarea istorică a asociațiilor drept un factor important în lupta pentru unitate și „libertate”. Conform acestui autor, popoarele germanice au „darul asociației” (*Gabe der Genossenschaftsbildung*) într-o măsură deosebit de mare, afirmație ce nu s-a bucurat totdeauna de aprobări.

În societate tind să se stabilească asociații de toate genurile, cu tot felul de scopuri. Le întâlnim chiar și în culturile mai puțin complexe. Lowie a și demonstrat-o. Totuși, în sensul în care înțelegem noi termenul, la popoarele primitive nu întâlnim decât puține asociații. Lowie oferă un exemplu excelent, menționând ghildele de tăbăcari îndemânatici și lucrători de broderie cu acul de porc țepos, existente la indienii cheyenne și dakota. Uneori, din rațiuni militare sau de alt tip, statul organizează grupuri bazate pe vârstă, precum efebii greci, diferiți de *neoi*. Însă aceste grupuri se încadrează într-unul dintre tipurile deja studiate (cap. IV, sect. 7).

Atât popoarele primitive, cât și cele răsfățate de civilizație creează asociații destinate să favorizeze niște interese materiale sau un ideal economic, social sau cultural. S-a remarcat pe bună dreptate că, în vreme ce atitudinile conduc în cazul altor tipuri de grupare spre divizări, „explicația formării și menținerii asociațiilor trebuie căutată mai mult în sfera intereselor decât în cea a atitudinii” (McIver). Asemenea interese, fie ele politice, economice sau culturale, își găsesc cei mai buni apărători în organizațiile care își pot consacra toate eforturile acestui scop. Există tipuri pure de asociație și tipuri amestecate. Acestea din urmă sunt cele mai întâlnite. Economia, politica și cultura sunt activități intim legate între ele și interdependente. Dobândirea și controlul bogăției presupun utilizarea unor mijloace politice ; obținerea și controlul ordinii și puterii pot conduce la o reglementare a economiei, și una și cealaltă având legături strânse cu realizarea unui ideal cultural. Ne vom opri pentru a ilustra acest aspect.

a) *Africa*. – În Africa s-au dezvoltat asociații bazate pe ocupații, indiferent de mărimea diferențelor de condiții materiale, culturale și sociale din diferite regimuri și civilizații. Se pare că specializarea colectivă după *gens* și locul de habitație a precedat inițiativa individuală. Deseori, procesul pare să fi fost rezultatul unei activități politice. Se poate discerne, în Africa, un tip original și un tip derivat de specializare colectivă, ultima fiind rezultatul cuceririlor sau al factorilor etnici. Acest gen de diferențiere după ocupație joacă un rol important la popoarele din Sudan. Privitor la populația fulbe (Sudan), Schurtz povestește că sub-triburile lor sunt privite ca descinzând din frați diferiți: cel mai nobil descinde din fratele cel mai tânăr și mai îndemânat (diavandu); savanții, cuprinzându-i pe judecători, se trag din fratele mai mare (torodo); fierarii (bailo), războinicii și vânătorii (trapato), precum și pescarii (Triebalu) descinzând din ceilalți. Această concepție mitologică ne amintește de modul în care justifică hindușii și teutonii diferențele de situații și organizare a societăților lor în legile lui Manu și în Edda. După Rigsmal, zeul care a creat diferitele situații – sclavi, șef și oameni liberi – este Heimdall.

Pentru structura economică și socială a societății primitive, schimbul de produse specializate are o importanță deosebită. În Africa există asociații de indivizi specializați în diferite ocupații, precum comerțul cu sclavi, muzica, dansul și meșteșugurile. Asociații de acest gen s-au format pentru a satisface nevoile de la curțile despoților africani și sunt supravegheate de funcționari ai „statului”. „Sultanul fierarilor” din Haussa și Manda Wadai este un caz deosebit de interesant. La curte se bucura de privilegii regale, trebuia să fie versat în studiul Coranului și strângea impozitele pentru rege.

Dahomey, o altă societate africană interesantă, era condusă de monarhi despotici, a căror carieră este cunoscută începând din secolul XVII până în 1892, dată la care francezii au preluat puterea. Guvernarea dinastiei Aladoxonu prezintă tipul unui stat de cuceritori. Un recent studiu exhaustiv despre Dahomey (Melville Jean Herskovits) ne informează că, în ciuda absenței totale a societăților secrete indigene, există trei tipuri de asociații. Prima este o societate de întraajutorare reciprocă, ce suportă o parte a cheltuielilor pentru căsătorii, funeralii și alte ceremonii; ea facilitează astfel raporturile sociale și diferitele tipuri de lucrări. A doua și a treia sunt de origine străină, deoarece grupuri secrete existau la periferia regatului, în mod clandestin, în epoca despoților, și care s-au instalat recent în capitală. În primul tip de asociație a fost inclusă o instituție cooperativă, care prezintă un interes excepțional, dar aceasta merită o atenție specială datorită importanțelor sale ramificații.

Se pare că toți cei din Dahomey trebuie să muncească. La ei, ca și în toate societățile Africii occidentale, există o specializare în industrie și în artizanat. S-a dezvoltat astfel o ierarhie a ocupațiilor. Totuși, în ceea ce privește activitățile de bază, precum munca în gospodărie, construcția caselor, fabricarea uneltelor și a armelor, la acestea fiecare este forțat să participe. A fost instituită o organizație cu scopul de a asigura această cooperare, organizație foarte eficientă și bine ordonată. Până la un anumit punct, este un grup pe bază de vârstă. Din el fac parte toți tinerii, fără excepție și, în zilele noastre, bătrânii participă la muncă, deoarece astăzi nu mai există grup de vârstă recunoscut ca atare. Unitatea formată de muncitori se numește *dokpwe*. Ea cuprinde grupuri mici, de câte patru muncitori sau mai mulți, supravegheați de un șef ereditar numit *dokpwege*. Lui i se datorează o supunere strictă în tot ceea ce nu ține de politică. Această metodă de lucru este foarte bine privită de popor, deoarece este considerată mai mult o plăcere decât o datorie. Lucrul acesta justifică afirmația lui Thurnwald conform căreia „solidaritatea grupului, fiind o condiție necesară pentru existența sa, este întărită prin ajutorul mutual și schimbul de servicii”.

Cum orice muncă este precedată de rituri, „influența acestor organizații asupra cultului este considerabilă”. Când se hotărăște asupra unui loc sau teren ce va fi amenajat în comun, se face apel la auguri. Se identifică spiritul care trebuie invocat, se fac libații, se îndeplinesc alte ceremonii în prezența membrilor sacerdoțiului. Statul Dahomey din perioada monarhiei independente ne oferă un exemplu tipic de stratificare a unei societăți africane mult mai dezvoltate; existau pe atunci patru clase: sclavii, prizonieri în cea mai mare parte a timpului; țăranii și artizanii, „coloana vertebrală a statului Dahomey”; soldații și funcționarii oficiali; în sfârșit, clasa conducătoare, cuprinzând regele, prinții de sânge și marele preot.

În Egipt, încă din antichitatea îndepărtată, grupurile profesionale se plasau sub protecția divinităților favorite: medicii sub cea a lui Thot și Sahmet, artizanii sub cea a lui Ptah, funcționarii (scribii) sub cea a lui Thot și mai târziu a lui Imhotep. Meșteșugarii egipteni erau foarte bine organizați.

Grecii, ale căror organizații au fost cercetate și descrise pe larg, erau organizați în grupuri industriale și profesionale, deși mai puțin importante decât la romani. Există un oarecare adevăr în afirmația puțin grăbită a unui specialist în domeniu, Erich Ziebarth, care pretinde că o asociație durabilă, bazată numai pe beneficiul pe care l-ar putea avea fiecare din acțiunile comerciale etc., ar fi fost contrară spiritului religios al grecilor. Numai interesele religioase puteau crea legături permanente. Organizații similare din Egiptul elenistic au continuat să-i mențină pe vechii egipteni în noul cult grecesc: zeul Ptah din Memphis a fost adorat ca protector al meșteșugarilor egipteni, iar Thot și Sahmet ca protectori ai doctorilor. Se cunosc multe asociații comerciale, meșteșugărești și militare din această perioadă; spre exemplu, „*Hoi apo tou gomou*”, care cuprindea toți lucrătorii din minele de piatră din Nubia, fără distincție de rang sau situație. Ei o adora pe Isis și alte câteva divinități în cadrul unor reuniuni și case speciale, și făceau procesiuni în onoarea lor. Totodată, aceste asociații nu par a fi avut o semnificație culturală; și, în opoziție față de asociațiile grecești, ele erau organizate pe districte, și nu pe orașe și sate. Ghildele negustorilor din Babilon și Asiria nu au fost studiate decât recent. Ghildele comercianților din cetățile din Asia Mică formau singura diviziune importantă ce exista în cadrul populației urbane, dat fiind că nu exista o diferențiere pe triburi; în Anatolia găsim un tip de asociație profesională care a cunoscut o dezvoltare continuă după greci și romani până în epoca musulmană.

Chinezii și coreenii au avut dintotdeauna înclinație deosebită de a forma asociații. Iată ce afirmă autorul unei monografii recente: „Chinezul – trebuie să o spunem – are o veritabilă vocație pentru solidaritatea socială; el s-a născut ca membru al unei congregații, datorit sindicatului, pasionat de reciprocitate. Prin familie, origine, idei politice, într-un cuvânt în întreaga sa viață publică sau privată, chinezul este membru al asociațiilor mutuale” (Paul d'Enjoy). Prezența peste tot a sfinților patroni ai ghilldelor chinezești i-a făcut pe anumiți autori să creadă că acestea au origini religioase. În istoria Japoniei, asociațiile de comerț aveau, în perioada primitivă, o bază culturală, după cum o dovedește într-un mod foarte net dezvoltarea *za*-ului. Conform unei excelente autorități în materie (Yosaburo Takekoshi), primul scop era cultul, iar afacerile, ca și politica, nu se situau decât pe locul al doilea: „Așadar, faptul că *za*-ul nostru își are originea în serviciul unui zeu nu este împotriva naturii lucrurilor”. Dezvoltarea *za*-ului urmează progresul cetății. Secularizarea ghilldelor (privilegiu al *kabu*-ului) apare o dată cu epoca Tokugawa. Hindușii au avut și ei organizații similare ghilldelor pe meserii și comerț: ele urcă înapoi în timp până în epoca legilor lui Manu. „Au înflorit în întreaga țară și au obținut o poziție de cea mai

mare importanță socială, economică, precum și politică. Ele se aflau într-o relație intimă cu sistemul de caste și cuprindeau ocupații ereditare.” Ghildele aveau totdeauna o bază religioasă ; funcțiile spirituale și economice erau considerate ca făcând parte din aceeași instituție. În multe cazuri, castele au fost și sunt în continuare coextensive ghilldelor. Totuși, conexiunea dintre castă și asociațiile de comerț nu a fost niciodată completă și universală.

b) *Roma*. – În vechea Romă, asociațiile au jucat un rol chiar mai mare. Noile grupuri apărute în statul roman erau diferite de grupurile naturale (familie, gintă), pe care erau destinate să le înlocuiască. Un sistem complicat de asociații de genul acesta a început să existe din primele zile ale Imperiului, până la dispariția sa. În 186 î.Chr., senatul a promulgat faimosul edict împotriva asociației adoratorilor lui Bachus. În 64 î.Chr., toate *collegia* au fost practic suprimate. Împăratul Claudius, nerăbdător să câștige simpatia populară, le-a autorizat din nou și chiar a fondat altele noi ; cele mai periculoase, din punct de vedere politic, fuseseră suprimate în 56 î.Chr. După războaiele civile, Cezar a intervenit într-o manieră încă și mai energică și, după domnia lui Augustus, stabilirea lor a devenit în întregime dependentă de bunul plac al împăratului și senatului. Numai asociațiile utile statului au avut dreptul de a exista. În perioada Antoninilor și, în special, grație indulgenței lui Alexandru Sever, ele au cunoscut o dezvoltare enormă. Dreptul roman a dat acestor *collegia* o clasificare foarte vastă și foarte detaliată. Se disting trei tipuri : *collegia sacerdotalia*, *sodalitates* și *collegia privata*. Primele două erau instituții publice, iar a treia cuprindea instituții private. Prima clasă este mai puțin importantă decât a doua, care cuprinde toate asociațiile a căror sarcină este de a menține cultul divinităților oficiale ale Romei, supravegheat de stat. Membrii săi nu sunt „sacerdotes”, ci *cultores*. Se poate demonstra clar că aceste instituții s-au dezvoltat plecând de la vechea ordine gentilică, în care anumite *gentes* erau însărcinate cu riturile în beneficiul întregului popor, în plus față de cultul propriilor divinități. Unele dintre aceste asociații gentilice au continuat să supraviețuiască. În același timp, tendința generală era aceea de a înlocui aceste grupuri culturale naturale cu *sodalitates*. Acestea din urmă erau asociații foarte unite printr-un sentiment puternic de solidaritate. Alături de scopul religios comun (adorare), criteriul de admitere nu mai era consangvinitatea, ci afinitatea profesională și locală (*collegium mercatorum*, *capitolinorum* „*qui in Capitolio habitarent*”). *Collegium*-ul sacerdotal al Fabianilor și cel al Quintialilor erau alcătuite din membri ai acestor *gentes*, și în același mod a fost fondat de către Cezar și cel al Luperi Julii. Este interesant de remarcat că titlurile de tată, mamă, frate și soră erau curențe în terminologia acestor *collegia* : ele rămân indiciul unei anumite înrudiri.

A treia clasă se poate subdiviza în asociații ce cuprind indivizii dedicați unor culte religioase private și în asociații fondate pe contiguitatea intereselor profesionale. În același timp, ar fi necesar să insistăm cu tărie asupra faptului că aceasta nu este o clasificare rigidă, deoarece nu numai asociațiile culturale au avut scopuri și interese secundare, dar numai în general vorbind „toate societățile greco-romane mari sau mici au avut un fundament religios”. Această situație nu a existat numai la romani, ci, așa cum o dovedesc compararea și examinarea exhaustive ale instituțiilor similare, ea este valabilă pentru întreaga lume, cel puțin în anumite faze ale dezvoltării istorice. Nu ne vom ocupa aici decât de prima subdiviziune a acelor *collegia* romane, ce cuprinde societățile instituite pentru cultul privat al divinităților străine (*sacra peregrina*) sau al vechilor zei, precum Jupiter sau Ceres, și cultul privat al împăraților. Ele sunt „organizații specific religioase”, ce corespund analizei noastre făcute în

capitolul V, deși ele prezintă un caracter mixt, atunci când se asociază cu organizații non-religioase. Grupurile culturale private (*sodalicia*) se ocupau cu plăcere de interesele economice, sociale și politice ale membrilor lor. *Sodalicia* cuprindeau indivizi chiar din clasele de jos și prezentau o formă de asociație unită într-un mod deosebit de strâns. Multe dintre ele erau substitutul anticeii solidarității familiale și gentilice „naturale”, cum este cazul pentru *collegia tenuorum*. Aceste *collegia*, așa cum s-a spus, au devenit „cămine pentru cei fără cămin, o mică patrie (*patria*) pentru cei fără de țară”. În vechea Romă, „unele dintre aceste grupuri, precum *collegia funeralia*, aveau drept scop să adune destui bani pentru a contribui la cheltuielile pentru funeralii decente”. În aceasta consta principalul lor scop, iar uneori era și singurul. La fel se întâmpla în creștinătatea din Evul Mediu, în hinduism și confucianism. Cu privire la constituția și organizarea acestor societăți, cunoaștem unele lucruri din documentele pe care le avem la dispoziție, dar suntem mai puțin informați despre întinderea și caracterul asistenței mutuale pe care le asigurau în realitate, precum și despre responsabilitatea fiecăruia dintre membrii lor. Simplul fapt că mesele comemorative luate în comun, cu ocazia funeraliilor, au fost una dintre caracteristicile acestor *collegia tenuorum* dovedește cu câtă ușurință puteau ele degenera în „cluburi” pur sociale. Ambițiile și activitățile politice atrăgeau uneori bănuielile și intervenția statului, care recurgea atunci la represalii și, eventual, le limita raza de acțiune. Lucrul acesta este adevărat nu numai pentru primul, dar și pentru al doilea sub-tip de *collegia privata*. Asociațiile profesionale, care cuprindeau comercianți și meșteșugari, veterani și subalterni militari sau civili, s-au dezvoltat după cel de-al doilea război punic și s-au înmulțit considerabil în ultima perioadă a Imperiului, în ciuda intervenției statului. Lucru destul de semnificativ, organizarea lor corespundea administrației municipiilor și a provinciilor (*magistri, curatores, questores*) și își păstrau unitatea grație comunității de interese, viață și sărbători. Trebuie să fi existat o prăpastie adâncă între un collegium nobile, bogat, din marile orașe și un collegium sărac și mic, din provincii. Sărbătorile religioase ale acestor grupuri erau prezidate de *sacerdotes*. Este interesant de constatat că, în afară de alte îndatoriri ale sale, *magister*-ul prezida mesele culturale, purtând roba albă a preoților.

Asociațiile germanice au fost importante, în special la începutul și sfârșitul Evului Mediu. Dezvoltarea lor a avut loc sub influența acelor *collegia* greco-romane. Însă este neîndoielnic că ceea ce a contribuit la formarea lor a fost, la origine, un impuls și o aptitudine comune grupurilor în societate. Să-l cităm, pe această temă, pe Gierke, cea mai înaltă autoritate în materie: „Nu trebuie să căutăm rațiunea internă a formării asociațiilor libere de drept germanic în existența diverselor instituții de natură să faciliteze apariția gildelor, ci în sprijinul personal al poporului, care, având în vedere disoluția și insuficiența asociațiilor naturale existente din timpuri imemorabile, a dat o expresie nouă ideii de comuniune și asociere, așa cum există ea în conștiința populară.” Aceste asociații sunt numite „ghilde”, cuvânt care semnifică grup ce participă la un cult comun. După Kluge, cuvântul derivă de la *geldan* sau *gildan*, care semnifică „a sacrifica” (*opfern*); în secolul XI, o *gildi* este o reuniune în vederea unui banchet sacrificial.

Făcând un scurt rezumat al acestor asociații, trebuie să ne ocupăm mai întâi de forma originară a gildei. Membrii acesteia erau uniți prin cele mai strânse legături și se puteau numi „frați” (*confratria*). Amira duce înapoi în trecut conceptul de fraternitate al gildelor medievale până la *Bundbrüderschaft*-ul din vechea epocă germanică. Spre deosebire de asociațiile și cluburile moderne, ele erau exclusive, deoarece cereau membrilor lor supunere absolută și fără părtinire. Între obiectivele

lor (sociale, politice, culturale), scopul religios era totdeauna dominant. Fiecare gildă era protejată de un sfânt tutelar, care îi oferea numele său și avea un altar, la întreținerea căruia contribuiau membrii. Frații se întâlneau la intervale regulate. Reuniunile lor se desfășurau în stilul vechilor mese sacrificiale păgâne și cuprindeau celebrarea creștină a Euharistiei, de unde și numele lor de *convivia*. Cu timpul, caracterul social al gildelor s-a accentuat. La fel ca și în cazul acelor *collegia tenuorum* ale romanilor, una dintre funcțiile ghildei era aceea de a contribui la cheltuielile pentru înmormântarea membrilor decedați și de a asigura venerarea morților, exprimată prin rituri adecvate (slujbe etc.). La fiecare sărbătoare sau reuniune regulată a asociației, celebrarea riturilor culturale amintea fără încetare membrilor originea religioasă a instituției. Mai târziu, gildele s-au divizat în gilde exclusiv religioase și gilde cu un caracter mai ales secular. Totuși, această distincție nu trebuie privită ca fiind prea strictă. Tipul religios, care face parte din grupul de organizații sociale studiate în capitolul V, este reprezentat de gildele preoților lui Kaland. Tipul secular se găsește în acelea în care caracterul politic și juridic domină caracterul religios. Toate au tendința de a-și menține caracterul de asociație ce înglobează toate activitățile, în pofida predominanței caracterului lor profesional, deoarece obiectivele inițiale nu sunt complet abandonate. Gildele negustorilor, care erau centrate asupra unor interese economice și sociale, sunt, conform lui Thompson, „aproape, dacă nu chiar la fel de vechi ca gildele de meserii”. Acest autor insistă asupra dezvoltării graduale, care ar fi parte a unui spirit „democratic”, pentru a ajunge la un spirit mai oligarhic în acest gen de grupuri (gilde ale negustorilor și meșteșugarilor – *Zünfte* – în Germania, Anglia, Italia etc.). Gierke a stabilit lista acestor *Zünfte*: *fraternitas*, *consortium*, *societas*, *sodalitas*, *convivium*, *unio*, *conjuratio*, ceea ce arată sub câte aspecte au moștenit aceste asociații tradiția clasică și creștină.

c) *Islamul*. – Un al treilea exemplu se poate lua din mahomedanism, care reliefează clar procesul de combinare și conviețuire a grupurilor sociale fondate, la origine, pe impulsuri și rațiuni diferite. Cum mahomedanismul, religie fondată, și-a impus ideile sale și organizarea sa socială, în plus față de credința sa, este firesc să conțină în cadrul său și o cantitate considerabilă de împrumuturi. În realitate, conceptele politice, culturale și sociale, precum și instituțiile mahomedane nu pot fi înțelese în nici un caz într-un mod adecvat decât printr-o analiză comparativă a vechii Arabii, a păgânismului elenistic și a Iranului. Primele două, conform unei analize recente, au contribuit într-un mod considerabil la dezvoltarea asociațiilor și ideologiei mahomedane. Vechiul concept arab de *fata* (cel care împlinește tot ceea ce îi cere situația pe care o are) și cel de *futuwwa* (deseori identificat cu cel de *murawwa*, „virtuți”) indică un nivel de dezvoltare încă înrudit cu ordinea tribului „identic”, ce nu admite conceptul de asociații exclusive. Acesta din urmă nu s-a dezvoltat decât după ce islamul a reluat vechea organizare socială a țărilor mesopotamiene. Atunci vedem apărând al doilea stadiu „fata”, corporațiile de *fityan* (pluralul de la *fata*), cum erau numite, care, la origine, semănau cu niște asociații formate dintr-un tip de grupuri de vârstă asemănătoare cu cele studiate mai sus (cap. IV, secț. 7). Cu timpul, aceste asociații au ajuns să devină ceva mai mult decât niște cluburi sociale și, în toate epocile, lucru surprinzător, nu au manifestat decât puțin interes față de problemele religioase.

Gradul următor constă în întărirea și intensificarea asociației, urmând modelul ideal de *futuwwa*, ale cărui fundamente teoretice sunt apărute de terminologia și ideologia sufiților. O dată în plus, vedem diferite motive sociale amestecându-se cu motive „strict religioase”, ca asceza și viața monastică. În această ordine de idei,

ša'Āil o'ya, ordin sufit fondat de 'Al°-Shadhili în secolul XIII, prezintă un interes special. Shadhili a avut ca primă intenție aceea de a-și vedea adepții continuându-și comerțul și profesiile, „combinând pe cât posibil activitățile obișnuite cu actele de devoțiune”. Mai târziu, s-a dezvoltat un *tariqa* normal. Corporațiile de *futuwwa* dintre secolele X și XII au fost deci asociații cu caracter pur religios, așa cum indică numele patronilor lor și ideologia lor sufită. O dată cu reforma califului Nasur (1180-1225), ele au devenit *hoffähig* (primite la curte) și, probabil, au atins apogeul în perioada abbasizilor. Caracterul lor cavaleresc, amintind de vechiul ideal arab al cavaleriei, este prezent în predominanța activităților militare și sportive.

Dezvoltarea totală a *futuwwa* a fost condusă spre o dispariție bruscă în metropola culturii mahomedane, în perioada cuceririi mongole. Nu nobilimea, ci burghesia, clasa de mijloc, a fost atunci protagonista, după cum a fost și pentru corporațiile Achi din Anatolia turcă, după secolul XIV, care apărau interesele economice ale vânzătorilor. Un alt grup profesional este reprezentat de *ghazi* (apărătorii credinței), care s-au aflat la originea faimosului corp al ienicerilor. Începând cu secolul XV, organizațiile *futuwwa* sunt identice cu asociațiile profesionale mult mai vechi, de meserii și comercianți. Între corporațiile *futuwwa* și corporațiile romane, mai ales cele formate în provinciile elenizate, există o mare asemănare.

Toate gildele *ahl attariq*-ului (poporul de pe cărare) – încă un exemplu al infiltrării sufismului – aveau un patron, *p°r* (nume persan al fondatorilor ordinelor sufite), considerat drept inventatorul meseriei. Mulți dintre ei erau *ašab* (însoțitori ai profetului). În legătură cu ei circulau multe povestiri legendare și miraculoase. Astfel, avem *vita* lui Selman, patronul bărbierilor (bărbierul lui Mahomed), sau cea a lui Damira, patronul curierilor (curierul lui Mahomed). De asemenea, existau patroni și înainte de Profet: Adam, patronul țăranilor; Seth, cel al țesătorilor; Noe, cel al dulgherilor și marinarilor; Abraham, cel al zidarilor (Ka'ba); Isus, cel al boiangiilor. Între patronii mahomedanismului hindus se găseau Khidr, protectorul marinarilor, și al-Jilani, cel al „castelor industriale și al gildelor locale”.

Idei asemănătoare se găsesc în gildele creștine din Evul Mediu.

Corporația mahomedană posedă două personaje caracteristice: președintele sau șeicul (*shaikh*), care își obține titlul prin alegere și deține o putere absolută, și *najib* sau maestrul de ceremonii, care este în același timp aghiotantul *shaikh*-ului și interpretul adunării (*targuman*). Faimosul mistic *ḡasan al-BaĪr°* (secolul VIII) este considerat drept patronul *shaikh*-ilor. O legătură interesantă, ce amintește de gildele germanice, este cea dintre maestru (*ustadh*) și novice sau candidat. Într-un anumit sens, ea corespunde cu cea care există la sufiți între *p°r* și *murid*. Ceremonia de admitere în corporație cuprindea prescripții amănunțite. Era îndeplinită atât de ordinele mistice, cât și de corporații. Ea simboliza unitatea fraternității. Costumația special folosită cu această ocazie (șorț, turban) și însemnele utilizate (covoare de rugăciune) erau tot atâtea simboluri religioase. Șorțul (*futa*), de exemplu, pe care maestrul i-l punea candidatului, în anumite ceremonii de inițiere, în unele corporații de meserii, era considerat a fi fost, la origine, prezentat lui Mahomed de către Gabriel cu ocazia primei sale călătorii în cer.

După ce am ilustrat astfel prin exemple importanța socială a asociației și efectele sale asupra diferențierii religioase, se cuvine să studiem acum, într-un mod mai general, influența directă a diferențierii sociale asupra religiilor superioare.

7. Diferențierea socială în civilizațiile superioare

Influența stratificării pe meserii, pe interese economice și sociale asupra atitudinilor religioase din societatea primitivă este mai mare decât se admite în general, dar probabil și mai frapantă, dacă o studiem la niveluri mai înalte ale civilizației. În măsura în care se formează o specializare mai intensă și grupuri tot mai delimitate prin bogăție și rang, concepțiile, instituțiile și obiceiurile religioase din interiorul diferitelor pătri ale societății variază într-un grad mai accentuat.

În America precolumbiană, în Africa occidentală, în insulele Pacificului și în alte regiuni ale lumii primitive, inventarea și protejarea diferitelor funcții sunt atribuite unor divinități speciale. Nu numai că anumiți zei sau anumiți demoni au un profil deosebit în mulțimea de spirite, dar anumite activități sunt puse în legătură cu aceste personaje mai personalizate. Ele sunt adorate ca inventatori ai unor diferite ocupații și ca protectori ai ghillor organizate pe aceste baze. Diferite grupuri de zuni din New Mexico adoră divinități speciale și păstrează un sacerdoțiu, un ritual, locuri de cult și ceremonii cu caracter particular. În Insulele Societății, sunt adorați zei ai agriculturii, ai dulgherilor, ai constructorilor de canoe, ai muncitorilor forestieri, ai frizerilor, ai dărcitorilor etc. În Samoa, se cunosc zei ai „servitorilor”, care se ocupă de fructe, pește, ploaie, vindecarea bolilor; existau zei protectori și zei patroni ai meseriilor. În Noua Zeelandă, Tane proteja munca la pădure, Tu războiul, Ronga hrana și pacea, iar Tangaroa guverna marina. În mod frecvent, în religii ca cele din Nigeria și Oceania, acest sistem reflectă o civilizație superioară.

Culturile complexe prezintă o specializare și mai accentuată. Panteonul Chinei și Japoniei, al Iranului și Indiei primitive, al etruscilor și romanilor reflectă un grad de dezvoltare socială mai avansat decât cel al aztecilor și mayașilor, al populațiilor yoruba și al celor din Samoa. În teoria sa despre dezvoltarea religioasă, fondată pe studiul religiilor indo-europene, Usener numește primul stadiu al zeilor „Functionsgötter”. El face observația că romanii și lituanienii își reprezentau experiența divinului printr-un pluralism „infinitezimal”. Nu numai diferitele activități ale omului, dar chiar și cele mai mărunte corolare ale acestor activități erau raportate la niște *Ressort- und Functions-göttheiten*. În multe religii, divinitatea favorită sau supremă este reflexia netă a celui mai puternic sau mai influent grup din societate. Astfel, avem zei ai războiului: Huitzilopochtli la azteci, Kuantzi la chinezi, Hachiman la japonezi, Assur în Ninive, Thor-Donar și Odin la nordici, Mithra în Iran, Ares la greci și Marte la romani, Teshup la hitiți și Indra în Veda; zei ai fertilității: zeul B al mayașilor, ce îi corespunde lui Tlaloc din Mexic, Xipe aztec, Ishtar mesopotamiană, Osiris în Egipt, Demeter și Kore în Grecia, Freyr și Nethus la teutoni; zei ai scribilor instruiți: Hermes în Grecia, Thot în Egipt, Marduk, Nebo în Babilonia, Neriosang la iranieni, Ganeśa la hinduși, Manjuśri în budism; zei ai abilității tehnice: Shango la yoruba din Africa, Hephaistos-Vulcan în antichitatea clasică, Śiva în India; zei ai activităților neobișnuite și interzise: Quetzalcóatl în America precolumbiană, Śiva și K³1^o la hinduși, Hermes în Grecia; zei ai morții, precum zeul A al mayașilor, Tezcatlipoca în Mexic, Yama la hinduși, Hades în Grecia, Hel la nordici, Nergal în Babilonia, Bodhisattva Kṣitigarbha (Titsang) în budismul Mah³y³na. Schimbările sociale și istorice se reflectă în istoria acestor personaje, a căror popularitate a crescut sau a scăzut de-a lungul vremurilor.

Evident, religiile monoteiste nu prezintă aceeași varietate și aceeași variabilitate în teologia lor, însă religia populară a creștinismului, iudaismului și islamului a

cunoscut, de asemenea, sfinți ce protejează toate activitățile oricăror grupuri sau organizații ce pot fi concepute într-o societate complexă. Concepția despre îngeri și sfinți în Biserica romano-catolică, despre spiritele protectoare în iudaism și îngerii, profeții, *wal*° și *p*°° din islam reprezintă o dovadă elocventă în acest sens.

Învățăături precise despre morala muncii, a ocupațiilor și profesiunilor se pot găsi în brahmanism, hinduism, parsism, iudaism și islam. Cu toate acestea, creștinismul le-a dat o interpretare mai profundă și mai largă, singura care a făcut posibilă dezvoltarea culturii și a tehnicii în lumea occidentală. „Vocația” în care individul se găsește angajat era privită ca o parte importantă a ordinii divine; lucrul acesta fusese înțeles încă de Pavel („Încolo, fiecare să umble așa cum l-a așezat Domnul, așa cum l-a chemat Dumnezeu” – 1 Cor. 7, 17) și în mod deosebit de către Luther („*Ruf*”) și Calvin („*Berufsethik*”). În protestantismul luteran, conștiința morală individuală trebuia să înlocuiască morala colectivă a grupurilor profesionale (*officium*, *misterium*), așa cum era ea concepută în Evul Mediu în ierarhia societății (cf. conceptul tomist despre legea naturală și aplicarea sa în ordinea ocupațiilor). Contribuția calvinismului la dezvoltarea etosului modern al vocației (conceptul de salvare asigurată, cu certitudine, grație muncii și succesului; ascetismul practicat în mijlocul lumii) și secularizarea sa au fost studiate de Max Weber și alți autori.

Am putea considera drept o „curiozitate” bizara sugestie a unui teolog luteran pietist din secolul XVII, Paul Egard, conform căruia „Imitația lui Christos” înseamnă meditația la toate activitățile posibile ale lui Isus: Isus predicator, interpret, auditor, elev, rege, funcționar, consilier, războinic, nobil, judecător și supus, tată, logodnic, copil, servitor etc. Albrecht Ritschl, istoric al pietismului, scoate din tratatul în discuție următorul citat: „Dacă am contempla și analiza viața privată și publică a Domnului Nostri Isus, vom descoperi că a sfințit-o în toate situațiile.” Ideile lui Luther și Tauler sunt duse în această carte la concluziile lor logice extreme. Moravienii americani au aplicat aceste idei sistemului lor de „cor”, în care congregația era împărțită, după sex, vârstă și muncă, în grupuri ce aveau riturile lor speciale (sărbători ale iubirii): „Morarii, țesătorii, rotarii, cioplitorii în lemn, văcarii, țesătorii, croitorii, bucătarii și spălătoresele, cu toții aveau sărbătoarea lor specială a iubirii”. Orice muncă avea un caracter religios.

Dezvoltarea nu numai a unei doctrine, dar și a unui cult și a pietății relevă efectele exercitate de stratificarea socială, în toate tipurile de societăți, asupra atitudinilor religioase. Riturile de trecere, rugăciunea și sacrificiul prezintă asemănări izbitoare în aproape toate religiile. Cu toate acestea, există anumite ceremonii sau anumite instituții care adună, de preferință sau în mod exclusiv, un grup de persoane ce au aceeași ocupație, același rang sau aceeași situație economică. Există însă trei genuri de ocupații sau profesii, întâlnite la un mare număr de societăți și culturi diferite, care au avut o influență atât de mare asupra religiei, încât le putem izola cu ușurință. Vom trata acum, deci, religia războinicului, religia vânzătorului și religia țăranului.

A. Religiile războinicului

a) *Mexic*. – Sub unul dintre aspectele sale, fiecare dintre marile religii ale lumii a devenit o credință a războinicilor, soldaților și ofițerilor. Nici una dintre ele nu apărea ca având la origine un cult militar. Dar regândindu-i, readaptându-i formula în funcție de dorințele, nevoile și atitudinile luptătorilor, o castă războinică dominantă a ajuns să își lase amprenta asupra sistemului religios. Religia imperiului mexican precolumbian acuză în mod lămurit dominația unei organizații militare asupra religiei

de stat, precum și în domeniul gândirii, în cel al cultului și al organizării. Cu toate că spiritul non-militarist al civilizației și culturii toltece a îmbrăcat forma unui cult oficial al imperiului, este clar că natura sălbatică a populației nahua a imprimat religiei caracterul său distinctiv. Divinitățile cele mai populare ale panteonului lor nu sunt zei precum Quetzalcóatl, eroul culturii, ci personaje ca Huitzilopochtli și Tezcatlipoca, zei implacabili ai războiului, nopții și furtunii. Centrul cultului lui Huitzilopochtli era situat la Cholula. Tezcatlipoca este „prin excelență zeul nocturn care pândește răspântiile și se înfățișează sub o mulțime de chipuri fantomatice călătorului surprins noaptea pe drum... De la el vin toate zgomotele de rău augur și fantastice: urlatul jaguarului și țipătul prevestitor al pășării *uactli*, voc, pasărea lui Hurakan din Popol Vuh” (Lewis). Zeul acesta are următoarele titluri: Tetzateotl („zeu teribil”), Titlacahuan („cel căruia îi suntem sclavi”), Yaotl („dușmanul”), Uitznahuac Yaotl („războinicul din templul de sud”) etc. În onoarea sa erau celebrate sacrificii umane, care i-au înspăimântat pe cuceritorii occidentali. Fratele său Camaxtli este unul dintre numeroșii războinici divini; la fel ca și Mixcoatl, el este zeul vânător al chicimecilor și otomilor, triburi din câmpiile septentrionale care vânau fiare sălbatice. Spence îl privește ca pe zeul unei grupări nahua, care a pătruns în Mexic înainte de sosirea adoratorilor lui Uitzilopochtli, „marele vânător ce aruncă tunetul, fulgerul și săgeata și, deci, prototipul divin al sălbaticului sportiv”. De asemenea, Tlazolteotl, marea zeiță a Pământului la huasteci, mixteci și mexicani, ar fi inventat sacrificiul prin aruncarea săgeților și în onoarea ei se celebrează regulat o sărbătoare, în cursul căreia o femeie este ucisă ritual.

Ochpaniztli, „una din cele mai pitorești sărbători din vechiul Mexic, în ciuda cruzimii sale”, reprezintă acest aspect al religiei mexicane. Despre preotul zeiței, care purta la această sărbătoare o tunică făcută din pielea femeilor sacrificate, se presupunea că este angajat într-o luptă fictivă cu niște războinici. „Această parte a riturilor simboliza caracterul războinic al zeiței și semnificația militară a cultului său.” Poporul mexican credea că „numai grație ofrandelor neîntrerupte de victime omenești și sânge se putea bucura de ploaie îndeajuns și, deci, de o recoltă bogată. În mod firesc, aceasta presupunea menținerea sub arme a unui contingent considerabil și a numeroase ghilde sau frății militare, însărcinate cu buna aprovizionare cu victime pentru sacrificii”.

b) *Mithraismul*. – Cultul militar al lui Mithra interesează sociologul religiei datorită aspectelor sale profesionale. Cu toate că Mithra a fost tot timpul o divinitate puternică, la origine nu era decât unul dintre numeroșii zei ai naturii din vechiul Iran. Lui îi este adresat unul dintre cele mai impresionante, mai frecvente și mai vechi *yašt* (imnuri). Mai târziu, acest zeu al vechii populații agricole a devenit figura dominantă a panteonului iranian, în mare parte datorită nobilimii militare, care îl venera preferându-l tuturor celorlalți *ahura*. Când acest cult a fost introdus în Imperiul Roman, Mithra a fost ridicat la demnitatea de zeu al ofițerilor și soldaților romani. Cavalerii și războinicii care au colonizat estul Asiei Mici sub Ahemenizi au adus cu ei cultul acestei divinități solare; ceea ce i-a atras în mod deosebit la acest cult a fost umanitatea moralei sale și relațiile amicale pe care le crea între membrii săi. Mithra, care supraveghează cerurile cu cele 10.000 de urechi ale sale, care sunt stelele, și pe care Avesta îl celebrează ca apărător împotriva *daeua*, devine în parsism unul dintre cei trei judecători ai morților. Cultul acestui zeu, care era cel mai puternic dintre *Yazata*, era destinat să creeze o doctrină a salvării. Teologii iranieni îl priveau pe Mithra ca pe mediatorul (*mesites*) dintre oameni și zei. Regii ahemenizi jurau pe

numele său. Aristocrația și cavaleria iraniene luau foarte adesea în onoarea sa nume teomorfice. Sărbătoarea sa, Mithragan, ocaziona ceremonii populare fastuoase. Nu este, așadar, surprinzător de ce conducerea Diadocilor a fost pe deplin favorabilă cultului acestui zeu, considerat „manifestarea și garanția autorității legitime”. Întreprinzătorii războinici din Armenia au adoptat și ei acest cult. Grecii, natural, nu adorau acest mare zeu războinic, însă au contribuit la a da o reprezentare artistică lui Tauroktone, adică celui care ucide tauri, care avea să devină atât de popular în armata cuceritorilor lor.

c) *Budismul zen*. – Budismul s-a adaptat idealului și atitudinilor cavalerilor japonezi (samurailor) sub forma zen. Învățăturile lui Buddha însuși, conform *Sutrelor* pali, nu puteau fi adaptate decât cu greu unei religii de soldați și războinici. Chiar și între școlile Mah³y³na fondate în China, zenul deține un loc unic, însă nu a ajuns la deplina sa dezvoltare decât o dată cu cea a feudalismului japonez. Importanța pe care budismul veritabil o acordă meditației și, în general, disciplinei spirituale, ca mijloace de control ale spiritului și corpului, au devenit chiar centrul programului patriarhilor zen, al lui Bodhidharma, al lui Huineng (637-713). Această disciplină era adaptată perfect idealului unui combatant sălbatic, gata oricând să facă față dușmanului sau morții. Pe samurai nu i-a atras atât profunzimea concepțiilor metafizice, nici subtilitatea metodelor sale, cât forța moralei și exaltarea temerității. În realitate, zen a devenit sursa unei culturi foarte elaborate și foarte rafinate, având ecou în toate domeniile de expresie și care, de-a lungul vremii, a trecut de la un ascetism demn de o altă lume la cultul unei societăți prețioase. Chiar și astăzi, învățătura și exercițiile zen rămân foarte populare în armata japoneză. Astăzi, ca și în războaiele de altădată, ofițerilor le place să se retragă pentru o perioadă din concediul lor într-o mănăstire zen, pentru a practica acolo arta „hrănirii inimii sacre”, realizare a identității oricărei existențe cu esența lui Buddha și să parcurgă „drumul ce duce de la sclavie către libertate”, deci să pună toate energiile lor în slujba celei mai viguroase acțiuni.

B. Religiile negustorului

Max Weber, care, într-o strălucită analiză, a fost primul autor al unui studiu comparativ al atitudinilor religioase ale unor diferite grupuri sociale și profesionale din interiorul și exteriorul creștinismului, a găsit un număr important de concepții religioase ce reflectă gândirea și interesele a ceea ce numim „clase mijlocii”, grup mai puțin privilegiat decât nobilimea și aristocrația, dar care se bucură, prin natura lor, de mai multă generozitate decât masele poporului „comun”. O mare parte a acestui grup este constituită din cei care se consacră comerțului și afacerilor. După Weber, clasa negustorilor este mult mai puțin omogenă în atitudini, preferințe și obiceiuri decât casta nobilimii și a soldaților. Între ei există diferențe mari de bogăție, situație socială și educație. Plutarhiile din Roma, China, India și din lumea occidentală modernă contrastează violent cu micii comercianți și oameni de afaceri, această situație existând în toate țările cu un sistem economic superior dezvoltat. Deseori, există o prăpastie adâncă între membrii aceleiași profesii, care pot proveni din medii foarte diferite sau pot intra în medii foarte diferite. Așa cum bogatul încearcă peste tot să concureze nobilimea și aristocrația, în ceea ce privește influența, proprietățile și privilegiile, tot așa și burghezul bogat, în măsura în care este interesat de o afiliere religioasă, este înclinat să imite clasa nobilă sau să îi împrumute tradițiile și atitudinile. Weber remarcă, pe bună dreptate, că scepticismul sau indiferența religioasă sunt și au

fost peste tot o atitudine foarte răspândită printre marii comercianți și marii bancheri. Cultele chineze, hinduse, greco-romane ale divinităților bogăției și proprietății și numeroșii sfinți protectori, genii și zei ai grupurilor și organizațiilor de comerț din romano-catolicism, hinduism, mahomedanism și confucianism, precum și din multe alte religii, aparțin practicanților unei profesii ce dorește o reprezentare adecvată a nevoilor și speranțelor sale, și posibilitatea de a modifica și adapta expresia teoretică și practică obișnuită a experienței religioase de bază. Micul comerciant, care, de obicei, prin manierele sale și nivelul său de viață, se apropie mult de starea proletară, are totodată tendința de a urma directivele oamenilor respectați *ajunși* și de a adopta atitudinile religioase ale grupurilor privilegiate. În același timp, anumite comunități, cărora le respectă atitudinea, sunt fie ortodoxe, fie sectare. Se poate observa că negustorii, care trebuie să trăiască adesea departe de casă, au o înclinație deosebită de a forma asociații și sunt predispuși să se afilieze pentru a se bucura de avantajele camaraderiei și pentru a se recrea împreună. După cum explică un specialist în asociațiile romane, „în viața profesională, nu atât genul de ocupație îi forțează pe membrii unei asociații să se grupeze, cât, în cazul negustorului, faptul de a trăi în mijlocul unor oameni ai altor națiuni”.

Max Weber a pus de asemenea în lumină atracția pe care o exercitau în India, asupra negustorilor și comercianților, trei religii diferite. Două dintre ele sunt culte autentice hinduse, vallabhacari și jaina. A treia este parsismul, religia descendenților persanilor zoroastrieni emigrați în secolul VII. În vreme ce vallabhacari este o denotație hindusă „ortodoxă”, jaina nu ajunge decât după budism între grupurile „heterodoxe” mai importante ale Indiei. Este interesant de remarcat contrastul foarte evident ce există între atitudinea generală a celor două comunități față de lume. Vallabhi are drept caracteristică aprecierea judicioasă a plăcerilor vieții (*puṣṭimarga*). Jainismul, dimpotrivă, este religia cea mai ascetică a unei țări ce deja are o reputație pentru ascetismul său. Adepții parsismului au tendința de a rămâne fideli optimismului pozitiv și activ tradițional al credinței zoroastriene. Nu este greu de înțeles ce atracție a putut avea cultul splendorii și rafinamentului al lui Vallabha asupra clasei înstărite. Cei care formează acest grup sunt cei mai bogați negustori și gusturile lor se dezvăluie clar în cultul „maharajahilor”. În celelalte două grupuri, se regăsesc interrelații similare, religia lor fiind, din diferite motive, din ce în ce mai mult religia clasei comerciale.

Numai comercianții, și nicidecum soldații, puteau respecta cu atâta constanță preceptele religioase ale jainismului (de exemplu, principiul *ahi-s* ³, „a nu ucide”). Jainismul și parsismul au devenit cu timpul religii sacerdotale și exigențele lor cu privire la o viață ordonată de rituri nu erau acceptabile decât pentru anumite profesii. Iudaismul de după Exod oferă un exemplu analog. Fundamentele sale profund religioase și morale erau o bază solidă pentru morala comercială. Negustorii jainiști și parsiști se distingeau prin onestitatea lor scrupuloasă. În același timp, primele interdicții din jainism referitoare la bogăție au fost modificate.

Astăzi este permisă dobândirea unor proprietăți; demnă de reproș este numai cupiditatea (*parigraha*). Călugărul jainist trebuie să ducă o viață de rătăcitor, pentru a evita atașamentul față de lume; dar laicul este rugat să rămână mereu în aceeași țară, pentru ca șefii spirituali (*guru*) să-și poată păstra influența asupra lui. A rezultat de aici faptul că banca și împrumutul au devenit activități comerciale absolut compatibile cu viața unui jainist laic. Sărbătoarea Divali, una dintre marile solemnități ale acestei religii, este la origine o sărbătoare hindusă în onoarea lui Lakṣmī, zeita bogăției. Stevenson, care descrie această sărbătoare, observă că, în ciuda protestelor jainiștilor mai riguroși, aceste ceremonii par a avea mai mult scopul de a aduce un

cult banului decât de a comemora moartea fondatorului Mah³ v^o ra. Laicii joacă un rol considerabil în comunitățile foarte unite ale jainismului. Inițiativele lor se fac simțite în arte și meserii, în literatură și în organizațiile sociale și religioase.

Parșii respectă principiile religiei lor, cândva cult al unui puternic imperiu, chiar și în viața din diaspora. Ei au avut succes și influență, mai ales în marile orașe, deoarece formau unul dintre cele mai respectate, deși izolate, grupuri din interiorul comunității hinduse. Dacă, în conformitate cu cercetările moderne, la adepții religiei lui Zoroastru a existat „un intens spirit de clan”, pe de altă parte, „nici unui adept al parsismului nu i-a fost permis să trăiască în mizerie”. Ei își păstrează cu conștiințiozitate credințele și riturile, deși teologia lor, reinterpretată de preoți, personaje cultivate și foarte erudite, a ajuns la un monoteism moral. Schimbările sociale considerabile, care au atins viața acestui popor fără a-i distruge totuși religia, dimpotrivă, incitându-l să-și păstreze cu și mai multă fidelitate tradiția sacră, oferă celui care studiază sociologia religiei un subiect deosebit de instructiv.

La fel ca și alte *sampradaya* vii³nuiste, *Rudra-sampradaya* a lui Vi³usvami (secolul XIII), astăzi identificată cu doctrina lui Vallabha (1479-1531), poate fi interpretată ca o reacție împotriva brahmanismului oficial. Cultul *bhakti* (al iubirii) face apel la emoțiile credinciosului. Interpretarea ved³nta pe care o dă Sri Vallabha pretinde că această iubire a devenit imperceptibilă în om și că el trebuie conceput ca o esență identică divinului, care este gândire, ființă și fericire. Țelul sau scopul fiecărui individ este acela de a elibera în el această bucurie și fericire, de care este frustrat, și de a participa la jocul pururea fericit al zeului K[•]ī³na. Scopul este atins prin adorarea unui guru, între care descendenții lui Vallabha dețin un grad special de autoritate. Negustorii bogați din Gujarat și Rajputana au îmbrățișat cu entuziasm acest cult, care presupune banchete solemne și luxoase, probabil reminiscențe ale primelor rituri cu caracter extatic. Gosainii, șefii spirituali ai adepților vallabhacari, care călătoresc în permanență pentru a efectua inspecții, sunt deseori negustori bine cunoscuți, ce reușesc să combine activitatea comercială cu activitatea religioasă. O altă caracteristică a acestei comunități religioase : posedă o organizare foarte centralizată, care îi întărește eficacitatea și îi sporește raza de acțiune.

C. Religiiile țăranului : Asia occidentală

Cu toate că agricultura este activitatea majoră a civilizației avansate, dar și a civilizației primitive, nu i se acordă totdeauna importanța avută în realitate, chiar și atunci când se vorbește despre culturi foarte complexe. Totuși, baza este totdeauna munca țăranului ; reprezintă un punct vital pentru bunăstarea economică, socială și culturală a întregii societăți. Influența horticulturii și a agriculturii se regăsește, am văzut, în cultele din Oceania, ale multor indieni din America și ale triburilor din sud-estul Asiei și din Africa. Civilizațiile superioare ale mayașilor, aztecilor, indienilor din America Centrală și peruvienilor sunt fondate pe gospodării, și cultele lor relevă net lucrul acesta. În termenii unui eminent specialist în religia maya (J. Eric Thompson), „zeii cei mai importanți au fost aceia care se aflau în raporturi intime cu agricultura și fertilitatea”. Oricât de diferite sunt aceste culte naționale din punctul de vedere al caracterului și structurii, anumite trăsături ale religiilor din Japonia, China, India și Persia, din Grecia, Roma, ale celților, teutonilor, slavilor, din vechiul Israel și Orientul Apropiat amintesc efectele pe care le au munca celor care ară, a plantatorului și fermierului asupra conceptelor religioase, riturilor, formelor de organizare și indică puterea pe care, la rândul lor, acestea din urmă au exercitat-o asupra atitudinilor

fermierului și ale plantatorului. Se poate spune chiar că religiile fondate într-o perioadă relativ apropiată dau dovadă că nu se îndoiesc de această interdependentă. Zoroastrismul este singura dintre religiile fondate care își are originea în pământ. Celelalte religii au fost concepute în atmosfere diferite, dar toate s-au adaptat rapid nevoilor și condițiilor speciale ale țărânimii. Se poate spune că, practic în toate cazurile, misionarismul crucii, al semilunii sau al florii de lotus s-a lovit încă de la început de o rezistență mai mult sau mai puțin încăpățânată și hotărâtă din partea populațiilor rurale. Caracterul tradițional conservator al oricărui popor de țărani a făcut obiectul multor studii. Unul dintre acestea, recent, a încercat să analizeze trăsăturile tipic religioase ale țărânimii (Weber).

De obicei, țăranul este un spirit practic. Aceasta nu presupune însă că cultul său are numai un caracter pragmatic. Oricât ar fi de dominant la el *do ut des*, religiile agricultorului nu sunt lipsite de sentimente și expresii de mulțumire, laudă și adorare a divinului. Totuși, speculațiile teoretice și conceptele ce decurg din acestea nu joacă un rol important. Expresia mitică pare a fi deosebit de bine adaptată spiritului țăranului, prin influența sa serioasă asupra imaginației. Divinitățile pământului și ale fertilității se bucură de o venerație specială.

„Pământul-mamă” are devoții săi entuziaști în toate părțile lumii. Rezultatele unei analize sociologice aprofundate a religiei unui model de țăran european sunt de un mare interes tipologic. Thomas și Znaniecki, cei care au efectuat-o, au găsit în religia țăranului polonez patru concepte dominante: credința în „animismul general” și în solidaritatea vieții în natură, credința într-o lume a diferitelor spirite ale obiectelor naturale, distincție categorică între spiritele bune și spiritele rele și numai câteva urme slabe ale unei comuniuni personale superioare cu divinitatea. Tuturor acestor concepte le corespund atitudini și rituri definite.

Religia agricultorului pune accentul pe cult, și manifestările magice joacă rareori în alte contexte religioase un rol la fel de important ca în cazul ființelor în întregime dependente, pentru subzistență, de favorurile naturii. Acest element magic rămâne o parte integrantă a riturilor țărănești chiar și în formele religioase mai importante. Dacă se pretinde că țăranul este rareori inițiatorul unor mișcări religioase, ar trebui cel puțin să se recunoască faptul că, în multe împrejurări, intensificarea și variațiile cultului tradițional pot fi legate de „superstițiile” țăranilor.

Nașterea și dezvoltarea orașelor și a cetăților reprezintă o amenințare pentru tradiționalismul țărănesc. Teologia, riturile și ceremoniile cu caracter urban și sacerdotal se constituie de-a lungul evoluției comunității, ajungând la o unitate politică mai complexă. Astfel, pentru țăran devine din ce în ce mai dificil să satisfacă exigențele cultului și să-i respecte normele și preceptele. Evidența acestei observații se poate constata examinând iudaismul, parsismul, maniheismul, mandeismul, budismul Mahāyāna, hinduismul și chiar ultimele faze ale religiilor egipteană, babiloniană și romană. Weber a atras atenția că ideea conform căreia țăranul este tipul religios ideal este o invenție a Occidentului modern și că, la origine, ea este străină chiar și creștinismului, deoarece, la fel ca iudaismul, acesta a considerat cetatea drept locul în care preceptele religioase erau urmate cu cea mai mare conștiinciozitate. Idealiștii ruși din secolul XIX au cultivat cu toată ardoarea idealul mușicului, model al creștinului perfect, cu frică de Dumnezeu.

Sectarismul a înflorit printre țărani la fel ca și în cetăți. Cu toate că nu are încredere în inovații și este de obicei favorabil radicalismului, țăranul este capabil să se răscoale sub presiunea unor evenimente neobișnuite (pericol, catastrofe naturale) sau sub influența șefilor care știu să îi câștige încrederea. În cazuri de acest tip, se pot

trezi pasiuni violente și zelul religios al țăranului, atașat de obișnuințele sale simple, poate trece de la conservatorism la atitudinea cea mai revoluționară.

Țăranul, mai dependent de bunăvoința naturii decât orice alt grup, constituie pentru Schleiermacher ocazia unei definiții celebre a sursei religiei. Pentru el, această sursă s-ar afla în sentimentul de „dependență absolută”. Adorarea manifestărilor divine ale naturii, precum pământul și elementele, crearea miturilor naturii și celebrarea riturilor fertilității sunt, așa cum am văzut, caracteristice oricărei religii a agricultorilor. Din acest punct de vedere, religiile orientale ale Mediteranei pot servi drept exemple.

Să cităm acum din studiul unei autorități în ceea ce privește vechiul Orient Apropiat: „Babilonia era privită de autorii greci ca un adevărat Eldorado al agriculturii” (Bruno Meissner). Ciclul anotimpurilor, care joacă un rol atât de important în religia popoarelor primitive, este simbolizat prin rituri caracteristice în Egipt, Anatolia, Siria și Fenicia. Moartea și învierea zeilor se află în centrul miturilor de toamnă și primăvară. În Babilon și Asiria, Tammuz, pe care sirienii îl cunoșteau sub numele de Adonis, era privit drept „întroparea energiilor religioase ale naturii” (Frazer). Această divinitate binecuvânta pământul în fiecare an, conferindu-i astfel fertilitate. El murea și era plâns de divina sa soție, care murea și ea imediat după soțul ei. La cererea mesagerului zeilor (Ea), zeul și zeița primeau permisiunea de a reveni și a reînvia energiile creatoare ale pământului. De asemenea, anumiți adoratori plâneau tânărul zeu al naturii la Byblos (Siria) și Popos (Cipru). Valea râului Adonis și ruinele templului său dintre Byblos și Baalbek amintesc și astăzi de farmecul acestui cult, care captivase cândva atât de puternic spiritul practic al grecilor. Adonis, care își împărtășea popularitatea cu marea zeiță-mamă din Asia occidentală, fusese zămislit pe muntele Cyprus, în decursul unei sărbători a zeiței secerișului. La Alexandria, între imaginea Afroditei și a lui Adonis se puneau fructe, prăjituri și plante; era plânsă moartea celui din urmă și poporul îi cânta reîntoarcerea. „Grădina lui Adonis”, adică niște vase pline cu grâu, orz și legume, care, după ce au fost îngrijite opt zile de către femei, erau purtate într-o procesiune împreună cu imaginea lui Adonis și aruncate în mare, dezvăluie clar caracterul acestui cult al vegetației. Având în vedere dezvoltările ulterioare ale cultului, s-a sugerat că zeul simboliza spiritul secerișului, dar minunata legendă și teologia ce s-au format în centrele acestui cult dovedesc că originea sa nu era atât de modestă. Este probabil că în comunitățile în care era adorat Adonis se efectuau în onoarea lui sacrificii umane.

Attys, stăpânul din Pessinonte, este privit, de asemenea, ca un zeu al vegetației și al secerișului. La origine, era reprezentat sub forma unui arbore, ceea ce explică de ce este întâlnit atât de des pinul în legenda sa și în ritualul său. Acest mare zeu al Asiei Mici trebuia liniștit prin sacrificii sângeroase, îndeplinite de preoți care îi purtau numele. Nu este imposibil ca, ocazional, un sacrificiu animal să fi fost înlocuit cu un sacrificiu uman și ca asocierea imaginii zeului cu cea a unui arbore să amintească de forma sub care a fost adorat la început zeul vegetației.

În Egipt, diferitele faze ale anului agricol erau celebrate prin ceremonii tradiționale. Inundarea câmpiilor de către Nil, semănăturile ulterioare retragerii apelor și recoltele din primăvară erau însoțite de rituri care reflectă vechile concepții mitologice. Atunci când secerătorii egipteni se loveau în piept și se lamentau deasupra primului snop cules, ei plâneau moartea zeului secerișului, Osiris. Acesta, conform legendei parvenite până la noi datorită lui Plutarh, devine cu timpul o figură complexă, protectorul fertilității văii Nilului. În onoarea sa aveau loc cu regularitate procesiuni falice. Osiris, căruia egiptenii îi atribuiau gloria de a-i fi învățat cultura grâului și a

orzului, precum și alte avantaje ale civilizației, este obligat, conform tradiției, să sufere în fiecare an moartea și apoi să reînvie. Renașterea anuală simbolizează speranța nutrită de adepții săi de a se vedea și ei readuși la viață. Ceremoniile sărbătorii ilustrează clar caracterul agricol al acestei divinități. Riturile funerare ale lui Osiris, descrise pe o inscripție din templul din Denderah, începeau printr-o ceremonie complicată ce simboliza secerișul, însămânțările și aratul. Exact ca și Attys, Osiris este legat de cultul unui arbore, de preferință cultul iederei. Frazer ne amintește că Firmicius Maternus povestește înmormântarea unei imagini a lui Osiris în scorbura unui arbore.

Această scurtă descriere a riturilor și credințelor populațiilor agricole din Asia occidentală ar putea fi completată cu descrieri din lumea greacă. Cele trei mari divinități, Dionysos, Demetra și Persefona, reprezintă concepția elenistică despre declinul și reînnoirea naturii și sunt inventatorii mitici ai cultivării pământului. Misterele celebrate în onoarea lor sunt universal considerate drept religia cea mai elevată și sublimă dintre toate cele care au precedat creștinismul. Pentru autorul celei mai reușite lucrări despre religia naturii, Frazer, nu a fost dificil să adune o bogată documentație cu privire la zeii și zeițele secerișului din lumea întreagă. El s-a mulțumit să urmeze exemplul unui savant anterior, Mannhardt, care s-a ocupat de cultele agricole la popoarele germanice.

8. Diferențierea socială în religiile universale

A. Asia

După ce am studiat conceptele și obiceiurile religiilor superioare în raporturile lor cu stratificarea socială și diferențierea după ocupație, rang și avere, vom reveni acum la marile religii ale lumii. Cu cât diferențierea socială și culturală este mai avansată, cu atât formele expresiei religioase sunt mai diversificate. Creștinismul, mahomedanismul, budismul, hinduismul și confucianismul, fiecare formând o mare comunitate religioasă, prezintă o mare diversitate economică, socială și culturală. Totuși, între aceste mari religii există diferențe importante. Hinduismul este eterogen din punct de vedere etnic, însă astăzi e unificat din punct de vedere politic; confucianismul este relativ omogen atât din punct de vedere etnic, cât și politic. Societățile hindusă și confuciană sunt și unități naționale, în vreme ce islamul, budismul și creștinismul se întind deasupra unei vaste aglomerări de popoare și națiuni.

Uneori se întâmplă ca variantele naționale ale acestor unități culturale să se dezvolte și să se exprime într-o manieră proprie de a gândi, de a celebra cultul și de a se organiza. În vreme ce ar fi ușor de caracterizat multe dintre religiile primitive și dintre religiile mai avansate după trăsăturile lor culturale, sociale și psihologice dominante, este din ce în ce mai dificil, dacă nu imposibil, de a face același lucru în cazul religiilor fondate. Este foarte îndoielnic că, suferind în zilele noastre de o criză mortală, confucianismul poate fi descris uniform ca o religie a știutorilor de carte, sau mahomedanismul ca o religie a războinicilor, ori budismul ca o religie a intelectualelor. Cu toate că grupul cel mai influent, care deține puterea politică sau socială, își poate lăsa amprenta asupra ansamblului cultului, această predominanță nu există decât într-o anumită măsură, deoarece nici una dintre marile religii de astăzi nu este limitată la clasa săracă, clasa bogată, clasa nobilă, clasele mijlocii sau proletariat. În

budism, spre exemplu, există diferențe sociale și economice foarte nete, în mod deosebit în grupurile Mah³y³na. Fiecare dintre aceste religii a exercitat o influență profundă asupra părții de societate pe care a fost capabilă să o subjuge la început. Pe măsură ce a crescut și a început să înglobeze majoritatea unei națiuni sau a unei țări, ea s-a subdivizat în grupuri cu interese economice, sociale și culturale diferite. Marile corpuri religioase au creat concepte noi, practici noi și forme noi, pentru a răspunde exigențelor și nevoilor speciale ale unui anumit loc și unei anumite societăți. Atunci când împrejurările au permis-o, s-au dezvoltat noi grupuri culturale ori s-au micșorat sub presiunea condițiilor defavorabile.

Anumite aspecte ale creștinismului, mahomedanismului, hinduismului și budismului s-au modificat și transformat de-a lungul diferitelor faze ale civilizației pe care au dominat-o sau influențat-o. Există diferențe între islamul *așab*-ilor, adică al primilor adepți ai profetului arab, și cultura rafinată a califilor abbasizi; diferențe există și între statele barbare mahomedane din nordul Africii sau regatele din Sudan și Imperiul Otoman din secolul XIX; la fel, diferențe există și între Siria modernă și Egipt, pe de o parte, și Arabia Saudită și Afganistan, pe de altă parte; de asemenea, avem diferențe între ținuturile și perioadele în care această religie s-a dezvoltat în forma ei cea mai pură și cele în care a acceptat amestecuri într-o minoritate. Mesajul lui Mahomed era direct și puternic, normele teologice și regulile morale ale comunității sale erau stricte și bine definite, iar idealul societății mahomedane nu era scutit de considerații utopice. Cu toate acestea, în practică, islamul a dovedit că se poate adapta unei întregi varietăți de medii și împrejurări. Societatea mahomedană există sub forme de guvernare foarte diverse și cuprinde toate tipurile de activități profesionale și cea mai vastă gamă de bogăție și ranguri.

Hinduismul, sistem socio-politic și religios, încă și mai compact decât islamul, s-a dezvoltat, de asemenea, plecând de la o societate relativ simplă, pentru a ajunge la o structură socială extrem de complicată, caracterizată nu numai prin rigiditatea ierarhiei sale, dar și prin conservatorismul și tradiționalismul tenace ale tuturor păturilor sociale pe care le cuprinde. Dar și aici, în practică, descoperim compromisuri și adaptări ce contrazic speranțele logicienilor. În interiorul hinduismului a existat întotdeauna loc pentru o enormă eterogenitate a opiniilor, obiceiurilor și organizațiilor, atâta timp cât aceasta a rămas în acord cu principiile sale fundamentale. Nicăieri în altă parte nu există o prăpastie atât de mare între bogat și sărac precum pe pământul hindus; nicăieri în altă parte activitățile profesionale nu au fost stabilite și standardizate cu atâta severitate. Fondată, în ultimă analiză, pe concepția hindusă despre dharma, lege cosmică universală, morală și rituală, diferențele de rang, onoare și prestigiu au avut pe pământ hindus o semnificație nu numai istorică, dar și metafizică și religioasă. India de astăzi a sfârșit prin a intra în aceeași perioadă de secularizare în care se află întreaga lume orientală și rămâne de văzut, în pofida marii varietăți a diferențierii sale tradiționale și moderne, cu ce succes va reuși hinduismul o dată în plus să o conserve ca factor integrant al societății Indiei.

Diferențele economice, sociale și denominaționale existente în hinduism nu au avut efecte asupra marii credințe „heterodoxe”, care nu s-a născut în India pentru a ieși imediat din interiorul frontierelor sale. De-a lungul ultimei perioade a istoriei sale, religia lui Buddha a fost supusă unui proces de diversificare națională. Regiunile budiste au niveluri culturale foarte diferite între ele. Japonia, în comparație cu Tibetul, și Siamul, în comparație cu Mongolia, reprezintă cele mai mari contraste din punctul de vedere al economiei, societății și educației. Budismul chinez nu a fost niciodată un grup social și ideologic unit. El reprezintă prototipul stratificării variate

a societății budiste. Diferențele de ocupație, proprietate și rang, fixate în budism cu mai puțină severitate decât în hinduism, dar în același timp mai mult sau mai puțin dezvoltate în toate țările cucerite de Iluminat, s-au exprimat sub diferite forme în Asia de nord-est și de sud, în China și Japonia, cândva feudale și actualmente industriale, în Nepalul independent și în Cambodgia sau Java, țări guvernate de străini. Cu alte cuvinte, ca mișcare de masă, budismul a pierdut într-o foarte mare măsură caracterul pe care i-l dăduse fundalul social din care a ieșit. Cu toate că în religia fondată acum două milenii și jumătate de prințul neamului S³kya se mai pot găsi unele trăsături „aristocratice” și cu toate că doctrina, teologia și filosofia budiste mai trădează încă activitatea dominantă a savanților și intelectualilor, nu este mai puțin adevărat faptul că nu există grup de meserie sau grup social din Asia orientală care să nu fie reprezentat în budism.

B. Europa

Religiile lumii menționate până aici sunt religii asiatice și, în mod evident, dezvoltarea lor a depins de condițiile fizice, spirituale, politice, culturale, economice, tehnice, sociale și morale ale Asiei. Occidentul, inclusiv Rusia, a avut un destin diferit și istoria sa, unică în genul ei, rezultat al unor factori pe care nu îi putem examina aici, a produs condiții total diferite de cele din Orient. Când creștinismul, destinat să devină religia ce va stăpâni Occidentul, a cucerit Europa, el fusese deja precedat de mai multe straturi de civilizație, ce au servit drept fundație pe care să poată fi ridicată societatea creștină. Gândirea greacă și instituțiile romane au fost atunci încorporate într-o cultură complexă, ce își are originea în lumea romano-germanică.

Prima fază a societății creștine primitive a fost determinată de condițiile sociale, economice și culturale din ultima perioadă a Imperiului Roman, condiții la care comunitatea creștină a trebuit să se adapteze. Studii recente au aruncat o lumină puternică asupra diferențierii progresive produse în Biserica primitivă, începând din perioada în care Pavel a devenit definitiv îndrumătorul și șeful său.

A doua fază a societății creștine este marcată de instaurarea feudalității în Evul Mediu european. Cel puțin în privința aspectelor sale formale, sistemul său de stratificare este analog celui al altor civilizații. Creștinismul, care la origine își atrăgea adepții în mare parte din clasele de jos, începuse deja un proces de auto-transformare, când a făcut câteva incursiuni în clasele de sus ale Romei imperiale, iar acest proces s-a accentuat atunci când creștinismul a fost recunoscut ca religie oficială a statului.

Un factor nou avea să intre în joc o dată cu convertirea triburilor germanice și cu dezvoltarea ordinii feudale în societatea medievală. Urme ale ierarhiei și organizării sale profesionale, economice și sociale se regăsesc în anumite particularități ale cultului și ale asociațiilor religioase. Cu toate că nu au existat decât o singură credință, un singur cult, o singură Biserică, concepțiile și practicile religioase ale cavalerului, călugărului, țaranului și zilierului erau departe de a fi identice. Venerarea Fecioarei și a sfinților a permis anumitor grupuri locale sau profesionale să dezvolte teorii despre paza și protecția lor speciale. Supușii seniorilor feudali sau ai unui șef de teritoriu erau deseori uniți prin forme particulare de devoțiune. Asociațiile ce reuneau persoane care simțeau o vocație specială funcționau ca unități culturale și au fost fondate noi organizații de devoțiune, de cultură, de artă sau cu scop social, în vederea unor interese religioase. Creștinismul oficial din Evul Mediu timpuriu reflectă foarte distinct spiritul celor două grupări dominante, cavalerimea și clerul. O dată cu

dezvoltarea burgheziei, în viața Bisericii s-a făcut simțit un element nou, mai ales la orașe. Această fază din istoria Bisericii a făcut recent obiectul unui studiu minuțios (Henri Pirenne).

În același timp, spre sfârșitul Evului Mediu, intră în scenă un alt grup social. Țărănimea, care până atunci nu jucase un rol activ în societatea creștină, era chemată să favorizeze o transformare radicală, destinată să adapteze societatea conform ideilor născute din disperarea economică și socială a satelor.

A treia fază principală din istoria societății creștine începe cu prăbușirea unității creștine, datorată declinului lumii politice, sociale și spirituale a Evului Mediu. Renașterea, Reforma și umanismul au contribuit la construirea unui tip de civilizație cu adevărat *sui generis*, având în vedere epoca în care a apărut. Concepțiile curente despre natură și societate au suferit modificări radicale. Noile opinii științifice au pregătit o revoluție în filosofia tradițională și au făcut posibilă stăpânirea progresivă a forțelor naturii, grație tehnicilor și industriilor moderne. Societatea nu mai putea fi concepută în limitele unui *Corpus Christianum* și trebuia să fie interpretată în termeni similari celor utilizați în perioada domniei naturii. În locul unei concepții unice despre societatea creștină, concepția normativă a romano-catolicismului, a apărut o pluralitate: concepția protestantă și toate versiunile nonconformiste, toate au fost urmate de realizări. În același timp, Europa modernă a văzut din ce în ce mai mulți oameni abandonând religia tradițională, iar lucrul acesta s-a simțit mai ales în protestantism, atunci când a început valul secularizării radicale.

Societatea secolelor XVI și XVII, atât masele cât și clasele conducătoare, și-a menținut idealul creștin, în ciuda mării discrepante existente între modurile sale de a vedea lucrurile și actele sale. Dar această unitate de gândire nu avea să dureze. S-a observat că intensificarea pietății mistice din această perioadă prevestea primele simptome ale unui individualism religios foarte acuzat. Acesta din urmă era contrabalansat de formarea unor grupuri ciudat de asemănătoare societăților de mistere (Roza-Cruce etc.). În țările din Occident, „Luminile” începuseră să detașeze masa creștinismului de clasele conducătoare. Mișcarea aceasta a fost chiar mai remarcabilă prin abandonarea formelor de cult tradiționale decât prin secularizarea concepțiilor teoretice despre viață sau decât normele morale de gândire și comportament. În cursul secolului XVIII, coborând de la clasele înalte, acest proces a continuat să-și exercite influența asupra burgheziei, creștină prin tradiție. Această mișcare, ce a început sub o formă frivolă în cercurile de curtezani și sub formă de scepticism la câțiva filosofi izolați sau oameni de afaceri, a devenit o criză mortală pentru creștinism pe măsura dezvoltării industriei și a apariției în orașe a unei clase proletare. Religia creștină și-a pierdut priza la mase. Eforturile eroice realizate de organizațiile oficiale ale diferitelor corpuri ecleziastice și prin inițiative private, pentru a stăvili valul de secularism, nu au ajutat cu nimic. La fel, toate denominațiile religioase au simțit cum influența lor se diminuează progresiv. Populația rurală și mica burghezie, mulțumită rezistenței lor încăpățănate la propaganda antireligioasă, au fost un obstacol parțial în fața valului de indiferență venind dinspre orașe și în fața introducerii noilor standarde de viață și a noilor obiceiuri (cf. mai sus, sect. 7). Așa cum era de așteptat, decreștinarea s-a dezvoltat într-un ritm și cu o intensitate ce depindeau de condițiile economice, politice și culturale ale diferitelor regiuni. Biserica romano-catolică și câteva mici grupuri independente sau sectare au opus cea mai înverșunată rezistență.

În Anglia, o serie de mișcări progresiste cu caracter simultan religios și laic, organizate ca societăți religioase în interiorul sau exteriorul Bisericii oficiale și care se interesau de soarta celor mai puțin privilegiați, au pus bazele mișcării metodiste

din secolul XVIII, care trebuia să facă apel în mod special la muncitorii erei industriale. Aceste grupuri, răspunzând nevoilor unei epoci industriale, erau de o varietate extremă, mergând de la asociații pur sau în principal religioase, până la asociații mai ales sau exclusiv politice sau economice. În Germania, conceptul marxist al unei societăți fără clase, debarasate de toate noțiunile religioase pe care primii revoluționari păreau încă se le mai păstreze (Weitling), a câștigat numeroase elemente din lumea muncitorilor și i-a îndepărtat de Biserica de stat, care, dinspre partea ei, era prea lentă pentru a-i reintegra în ordinea socială existentă. Mișcarea metodistă nu a avut corespondent în Germania, deoarece pietismul s-a dovedit incapabil să ofere societății patriarhale din epoca sa suficientă vitalitate pentru a rezista ulterior atacurilor combinate ale radicalismului filosofic, politic și economic. Romano-catolicismul, pe de altă parte, era mai bine adaptat nevoilor maselor și, urmându-și prin aceasta politica sa tradițională, permitea și chiar încuraja formarea unor întreprinderi sau societăți speciale, cum ar fi Mișcarea muncitorilor catolici, în vreme ce la protestanți mișcarea Misiunii interioare și, pe de altă parte, socialiștii religioși s-au dovedit absolut incapabili să-și organizeze și integreze adepții. Pentru formarea noilor asociații destinate să reprezinte interesele muncitorilor în statul național-socialist, singurele principii care au contat au fost cele profane.

C. America

În Statele Unite ale Americii, Declarația de Independență a marcat o dată semnificativă pentru relațiile dintre Biserică și stat, chestiune pe care o vom studia mai departe (cap. VIII). Separarea tuturor cultelor de stat, care de altfel nu a fost realizată în practică decât încet, viza asigurarea libertății de asociere religioasă. Statului nu-i rămânea să se ocupe decât de caracterul social, și nu de aspectul teologic al organizațiilor religioase; deci, toate grupurile care se defineau ele însele într-un fel sau altul (Biserică, alianță etc.) erau apreciate în mod oficial ca fiind societăți religioase. Fiecărui grup îi era lăsată toată libertatea de a-și propaga ideile religioase cum dorea.

Mișcările religioase din America ridică un anumit număr de probleme. Ele își au originea în schimbările și transformările pe care le studiem în acest paragraf. Sunt exemple ale influenței pe care o pot avea asupra grupurilor religioase evenimentele intelectuale, economice, sociale și culturale produse într-o anumită regiune sau în întreaga Americă. Aceste mișcări au contribuit din plin la accentuarea și structurarea acestor evenimente. Istoria lor face parte integrantă din istoria țării. William Warren Sweet a afirmat recent că religia este cel mai neglijat aspect din istoria americană. Din acest punct de vedere, capitolele care se ocupă de religie din *Istoria civilizației americane*, de Charles Austin Beard, și din *Istoria literaturii americane*, de Vernon Louis Parrington, lasă mult de dorit. Fiecare dintre marile perioade ale istoriei religiei americane pune sociologului religiei probleme care îi sunt proprii. Prima perioadă, aceea a instalării, a fost bine explorată atât pentru catolicism, cât și pentru protestantism. A doua, aceea a ortodoxiei, nu a fost tratată decât în ultima perioadă cu mai multă onestitate și mai puține prejudecăți decât s-a făcut în secolul trecut. Recentele tentative de a repune puritanismul din Noua Anglie pe adevăratul său loc (Samuel Morison, Perry Miller, Raymond P. Stearns) au o mare importanță sociologică. La fel stau lucrurile și cu cercetările asupra condițiilor religioase din coloniile din centru (Pennsylvania) și sud.

Tipul particular de emoționalism și revivalism religios al Americii, care este una dintre caracteristicile celei de-a treia perioade, a atras atenția istoricilor și a psiholo-

gilor, dar nu s-a bucurat de tratarea sociologică meritată. Marea Trezire care a urmat ortodoxiei nu a putut stăvili valul erei „Luminilor”. Influența raționalismului și a deismului din Europa s-a făcut simțită profund în creștinismul american. Religia s-a lovit de o înclinație naturală în această direcție a unui mare număr de șefi politici, sociali sau religioși din secolul XVIII și de la începutul secolului XIX. La fel ca în Europa, s-a produs ulterior o reacție inspirată de reînnoirea fervorii religioase și de interesul intelectualilor, precum și al claselor mijlocii și rurale. Acest al doilea „revival”, ale cărui natură și efecte am încercat să le caracterizăm în capitolul V (sect. 10), și-a exercitat influența încă mult timp după sfârșitul vârstei sale de aur.

S-a dezvoltat o tradiție de tehnică, conducere și grupare revivaliste, în așa fel încât, la mijlocul secolului XIX, a atins paroxismul pentru a treia oară în denomi-națiile și sectele atât albe, cât și negre. Liberalismul și individualismul aceleiași perioade, reflectate în intelectualismul filosofiei unitariene și transcendentaliste, mai puțin fecunde în ansamblul rezultatelor, de natură să intereseze sociologia într-un mod pozitiv, au fost studiate în profunzime de istoricii gândirii și ai literaturii în care această filosofie și-a găsit expresia primară. Atmosfera în care a evoluat această mișcare începe acum să atragă atenția sociologilor literaturii.

A patra perioadă este caracterizată prin secularizarea protestantismului, întâlnirea științei moderne cu filosofia și influența dezvoltării industriale asupra religiei americane, dar și printr-o reacție față de industrie, fundamentalism, sectarismul utopic socioreligios și mișcarea Evangheliei sociale. Concentrarea capitalului și organizarea muncii au obligat grupurile creștine americane, la fel și pe cele europene, să ia poziție, să-și definească atitudinea și să lucreze practic pentru a atenua suferințele datorate luptei și antagonismului dintre clase.

Perioada a cincea, începută o dată cu primul război mondial, a avut de făcut față aceleiași situații, devenită acum și mai dificilă. În acest moment, a trebuit să se reziste ostilității concentrate la adresa religiei și a formelor sale, organizate sau nu. Dar situația s-a complicat și mai mult în urma disensiunilor apărute între diferitele grupuri denominaționale, care căutau soluții fundamentale pentru revizuirea cercetărilor lor teologice și reorganizarea vieții lor.

Contribuția adusă de diferitele denomi-nații la constituirea unui tip de religie specific american, a unei religii de „frontieră”, trăsăturile ei caracteristice și aportul ei la construcția țării au fost studiate cu multă atenție de Leonard Woolsey Bacon și de către alți autori, între care, recent, și William Warren Sweet. Ambianța particulară și genul de viață pe care le-au cunoscut pionierii americani, condițiile lor sociale, economice și culturale de viață, toate acestea au creat un tip de religie foarte bine caracterizată ca fiind o religie a fricii – frica de dușman, de moartea prin înfometare – inventată de niște ființe de o credulitate excesivă. Ei sunt cei răspunzători de expansiunea anumitor culte precum ale shakerilor, mormonilor, mileriților, baptiștilor „Two-seed-in-the-spirit”. Erau însă profund conștienți de natura păcatului, căci au reacționat împotriva imoralității datorate absenței frontierelor. Această religie era ostilă sau cel puțin indiferentă față de o educație superioară; cu alte cuvinte, era formată din antiintelectualism, emoționalism și individualism. În ciuda aversiunii pe care adepții săi o mărturisesc pentru speculații, lor le plăcea să discute chestiuni teologice (interes îndreptat către ideile de Sfântul Spirit, de diavol etc.). Important pentru sociolog în această viață „de frontieră” este „atomismul său”, altfel zis izolarea ei în raport cu viața grupului mai vast și mai important al societății, națiunii și religiei. Acest caracter se reflectă în *Binnenreligion* (religia „închisă”) a camerei, a casei sau a întrunirii în tabără (revivalism) și în tentativele de a stabili comunități perfecționiste.

O altă caracteristică a acestei religii este idealul de sfințenie, care determină morala și, prin ea, conduita și moravurile individului și ale grupului. În ea găsim funcționari religioși, dar domnește egalitarismul (cf. cap. V, sect. 9). Mai trebuie menționat faptul că predicatorii metodiști duc o viață itinerantă. De la Alexis de Tocqueville până la Max Weber, observatorii străini au încercat să studieze, să evalueze și să interpreteze rolul religiei și al diferențierii denominațiilor și sectelor în societatea și cultura americane.

Imigrația a fost un factor important pentru diferențierea religioasă și socială a societății americane. Grupuri diferite prin naționalitate și rasă au adus cu ele religiile lor, și anume concepte și idei religioase, forme de cult, principii de asociere bine definite. Istoria lor face obiectul unor studii lingvistice, istorice și sociologice. Pe lângă cultele bine definite, în Lumea Nouă au fost introduse din cea veche anumite mișcări (pietismul, raționalismul, socialismul, „scientismul”). Delimitarea influenței lor în formarea grupurilor și a mișcărilor efectiv americane reprezintă încă o sarcină ce revine sociologului religiei. În măsura în care toate aceste grupuri au intrat în contextul vieții americane, poziția lor în societate trebuie definită.

H.R. Niebuhr a examinat în profunzime problema de a ști ce au avut de oferit diferitele grupuri din Statele Unite populațiilor imigrante și dezmoștenite și negrilor, problemă deosebit de spinoasă pentru epoca în care s-a încheiat perioada de formare a frontierelor în istoria Americii. El a arătat că nu numai la corpuri fundamentate din punct de vedere politic, precum episcopalienii sau prezbiterienii, dar chiar și grupuri nonconformiste și sectare, precum baptiștii, congregaționaliștii, quakerii și menmoniștii, au reușit să dobândească puțin câte puțin un statut social, care, probabil, le-a restrâns apostolatul pe lângă grupurile neprivilegiate mai sus menționate. Totuși, mai mult decât în Europa stratificărilor tradiționale, societatea americană nu poate fi înțeleasă decât dintr-un punct de vedere dinamic. Așa cum imigranții de acum un sfert de secol formează respectatele curți cu jurați din comunitatea actuală, tot așa și corpurile metodiste, grup denominațional care încă de la începuturile sale a făcut apel mai mult decât oricare altul la clasele de jos ale societății, nu au încetat să câștige „respectabilitate”. Chiar și mormonismul, producție indigenă, s-a lovit de „pericolele” prosperității, dar, grație puternicei sale organizări socioreligioase, a reușit până acum să rezolve problemele cu care s-a confruntat. Cu o atenție specială ar trebui să fie studiată sociologia romano-catolicismului din Statele Unite, care continuă să crească într-un mod surprinzător și să atragă adepți din întreaga gamă a claselor sociale.

Viața, societatea și cultele negrilor constituie o problemă particulară a Lumii Noi, importantă pentru noi datorită repercusiunilor sale religioase. Nu întâlnim aceleași condiții în sudul ca și în nordul continentului. Istoria negrilor din Statele Unite și istoria religiei lor au fost tratate pe larg de savanți albi și negri. Moștenirea africană se regăsește cu ușurință în trăsăturile caracteristice ale religiei negrilor americani.

Abolirea sclaviei marchează o dată importantă, dar problema relațiilor dintre rase nu s-a bucurat încă de o soluție satisfăcătoare. Sociologul religiei este interesat de formarea grupurilor ecleziastice independente sau sectare și a asociațiilor religioase, constituite de negri ca rezultat al intensificării muncii misionare datorate creării a diferite grupuri denominaționale. Dezvoltarea comunităților separate de negri pune problema trăsăturilor lor tipice și caracteristice. Ea nu poate fi rezolvată decât studiind condițiile locale și regionale (rurale și urbane) și stratificarea lor economică și socială.

O problemă specială, care merită să atragă atenția sociologului religiilor americane, este aceea a sectarismului negru, în care regăsim unele trăsături comune

sectelor în general și altele proprii sectelor americane. Alte trăsături particulare (conducere, spiritualism, rituri, daruri charismatice) pot fi explicate prin moștenirea neagră și prin condițiile existente în păturile de jos ale societății negre.

Până acum, nu a fost realizat un studiu comparativ sistematic al tipurilor de conducere religioasă din Statele Unite (ierarhie, teologie academică, miniștri itineranți, predicatori ai sectelor). Nu există decât unele biografii ale indivizilor, ale șefilor religioși. Surprinzătoarea varietate de societăți, asociații și cluburi, care caracterizează viața americană, reprezintă o sursă inepuizabilă pentru studii de sociologie generală, precum și pentru cercetarea grupurilor religioase. În studiile recente cu privire la educația religioasă, găsim o importantă documentație demnă de a fi examinată de sociolog. Varietatea mișcărilor și a organizațiilor de tineret care există în majoritatea marilor denominații religioase ar merita din partea sociologului mai multă atenție decât cea de care a beneficiat în prezent.

După ce universitățile din Statele Unite s-au întins cu repeziciune, sociologii au pornit studiul atitudinilor religioase din orașe și de la țară, pe care le găsim definite atât în viața religioasă a populațiilor urbane, cât și în cea a populațiilor rurale. Atitudinea religioasă a burghezului american, a fermierului, a muncitorului trebuie examinată în cadrul unor ample monografii și în lucrări sistematice.

Dintre toate țările creștine, America, spațiul care a cunoscut cea mai mare diferențiere și cea mai mare diviziune denominațională, a ajuns astăzi să dezvăluie tendințe de unificare la fel de puternice ca oriunde în altă parte. Nu este aici locul să trecem în revistă dezvoltările ce au avut loc în această direcție în ultimul secol sau în ultimii 50 de ani, nici să enumerăm fuziunile și unirile care s-au petrecut în această perioadă. Satisfacția ce ar putea decurge din constatarea acestei tendințe generale – și cele mai recente fuziuni organice au fost opera baptiștilor, a congregaționaliștilor, a discipolilor lui Christos, a evangheliștilor, metodistilor, prezbiterienilor, reformiștilor și fraților uniți – este compromisă de o altă constatare, anume că aceste fuziuni s-au datorat parțial indiferenței și apatiei membrilor acestor corpuri diferite. Ceea ce a fost un rezultat pozitiv este cooperarea acestor denominații în plan social, caritabil și, într-un anumit grad, în plan educativ și, în sfârșit, o mai mare conștientizare a importanței unui organism social în domeniul credinței și al ordinii.

CAPITOLUL VII

Religie și societate.

III. Religia și statul

1. Preliminarii metodologice : rolul social al statului

În capitolele precedente, ne-am ocupat de formele multiple de organizare socială, de la cele mai simple până la cele mai complicate și inextricabile unități sociale. Între acestea din urmă, din mai multe motive, statul merită o analiză specială. Înainte de toate, pentru că în realitate este, cantitativ și calitativ, cea mai importantă formă de organizare socială ; în al doilea rând, proprietățile sale caracteristice nu se regăsesc și la alte instituții ; în fine, examenul pe care l-am făcut asociațiilor specific religioase justifică o cercetare a relațiilor lor cu instituțiile seculare corespunzătoare. Cu alte cuvinte, studiul sociologic al societății și al religiei ar fi incomplet dacă nu am examina și relațiile lor reciproce la toate nivelurile.

În fața noastră se deschid diferite căi de abordare a relațiilor dintre religie și stat. Există mai întâi istoria, sau tentativa care constă în a descrie interrelațiile dintre religie și guvernare în dezvoltarea lor paralelă la toate popoarele și civilizațiile. Am putea, dimpotrivă, să analizăm din punct de vedere „fenomenologic” principiile care reglează acest gen de raporturi. Ambele metode, dacă se exclud reciproc, sunt predispușe la anumite limitări. Prima cale presupune o acumulare considerabilă de fapte și cea de-a doua riscă în mod constant să confunde descrierea cu afirmațiile normative. De aceea, găsim rezonabil să urmărim o cale de mijloc, utilizând cele mai prețioase elemente pe care ni le furnizează ambele discipline, pentru a încorpora cele mai bune rezultate în metoda specială a sociologiei religiei. Vom consulta diferite forme istorice ale religiei și sistemelor de stat, limitându-ne în mod obișnuit la tipurile reprezentative și semnificative. Vom lăsa la o parte în totalitate problema naturii intențiilor și a justificării statelor, problemă din sfera filosofiei și a teoriei politice care presupune o anchetă normativă, situată în afara subiectului nostru. După cum cititorul a putut să-și dea seama, analizele încercate până acum nu au fost totdeauna scutite de orice evaluare și orice convingere personală din partea autorului. Totuși, acesta din urmă se străduiește să vegheze la a nu confunda ideile sale personale, preferințele sale filosofice sau programul teologic și metafizic al grupului din care face parte cu fenomenele sociale, politice și religioase pe care le are de evaluat. Atunci când va trebui să emită judecăți de valoare, va încerca să judece fenomenele în lumina normelor pe care le consideră necesare de urmat, dar totdeauna cu dorința unei înțelegeri simpatice, a unei interpretări oneste, și cu grija de a rămâne strict în limitele prezentării unor idei și idealuri diferite.

2. Nașterea statului

Când și unde găsim primele începuturi ale statului? Fără nici o îndoială, la această întrebare nu se poate răspunde decât ținând cont de tranziția insensibilă care există între stat și un tip de organizare mai primitiv. Suntem de acord cu Richard Thurnwald când scrie: „Tranziția de la statul primitiv la o viață culturală superioară este perioada în care plugul devine o unealtă economică; distincția dintre cele două stadii este marcată politic de către stat.” Dat fiind că savanții încă nu au ajuns să se înțeleagă asupra acestui punct, ne vom mulțumi să enumerăm elementele considerate de toți ca fiind esențiale formării unui stat. Înainte de orice, trebuie să așteptăm să găsim un anumit grad de stratificare etnologică, regională și socială, așa cum a arătat tot Thurnwald, luând drept exemple anumite societăți din Africa. Un teritoriu, un popor, o guvernare suverană: acestea sunt, se pare, componentele esențiale ale formării unui stat. Lowie a demonstrat importanța legăturii teritoriale ca factor adițional principiului consangvinității, existent deja în societatea primitivă. După el, legăturile de sânge, deși uneori eclipsează alte elemente, nu pot înlocui niciodată cu adevărat unitatea formată prin vecinătatea grupului. „Separate în plan abstract de un abis, în practică cele două tipuri de uniuni sunt întrepătrunse.”

În societățile mai puțin complexe, suveranitatea există totdeauna în stadiul de germene. Atunci când am studiat dezvoltarea organizării sociale și politice a popoarelor și comunităților, am preferat să atragem atenția că anumite grupuri s-au întemeiat numai pe legături de rudenie, altele pe o continuitate istorică, altele s-au unit printr-o istorie și o tradiție comune și, în sfârșit, toate printr-o guvernare ce creează uniunea. Migrațiile, războaiele, cuceririle, asupririle și alte evenimente au ajutat la crearea statului și au favorizat procesul de stratificare politică și socială. Asociațiile și ligile de triburi pe care le-am găsit la anumiți indieni din nordul Americii (cherokee, pawnee, dakota, pueblo) erau într-o relație de coordonare, însă nu erau cu adevărat integrate într-un tot organizat: așadar, nu le putem numi stat. MacLeod analizează două tipuri de organizații ce preced statul: „anarhia”, pentru care găsește un exemplu la indienii yurok (nordul Americii), și „gerontocrația” triburilor bantu din Africa occidentală. În Australia și la indienii din prerii se pot găsi exemple ale unei „structuri politice formale cristalizate, deși încă slabe”, în care „ceata” forma cea mai înaltă unitate. Ar fi foarte greu să avem dreptate dând numele de stat organizațiilor indienilor din nord-vest, cum sunt cele ale populației kwakiutl sau faimoasa Ligă a irochezilor, care seamănă totuși destul de mult cu un stat, sau cea a populației natchez; putem însă numi state monarhiile aztece și peruane. Termenul se aplică de asemenea tiraniilor sudaneze, care constituie probabil forma cea mai primitivă de comunitate ce poate fi calificată cu acest nume.

3. Identitatea guvernării spirituale cu guvernarea seculară. Legea sacră

Gruparea naturală, pe care am studiat-o între grupurile „identice” din capitoul IV, domină statul primitiv. Atât timp cât statul rămâne omogen din punct de vedere cultural, nu se pune nici o problemă. Acolo unde această omogenitate este amenințată,

e posibil ca ea să fie restaurată. Restaurarea poate fi rezultatul unui amestec de culte independente și distincte la origine sau poate fi realizată prin ordinul arbitrar al unui șef. Fără îndoială că religia s-a dovedit a fi una dintre cele mai eficiente și mai puternice forțe de unificare din viața tuturor tipurilor de stat, cu toate că, se știe, ea se poate și revolta împotriva statului și a șefilor săi, atunci când este persecutată. La popoarele primitive, tradiția religioasă ține loc de idee și are valoarea unei legi universale, cosmice, morale și rituale, de care depinde fericirea și poate chiar existența grupului. Lucrul acesta este adevărat în condiții de viață normală, dar devine încă mai important în perioade de disperare, conflict și criză. De aici și importanța interpretării sale și a interpretului. Dat fiind că ordinea socială și politică pe care o creează nu este arbitrară, ci se bazează pe principii religioase statice, statul este obligat să se conformeze exigențelor religiei. Dar în practică nu s-a ajuns totdeauna aici, și în religiile primitive, la fel ca în religiile superioare, au existat tentative de a altera, reinterpretă sau ignora conceptele religioase, de a le dezaproba și trece sub tăcere, sau și de a-i persecuta pe adepții acestora. Totuși, acolo unde acest tip de stat este foarte puternic, sfidarea principiilor religioase nu este foarte la îndemână, în afară de cazul cuceririi de către străini, când aceștia își impun conceptele și practicile religiei lor. Între interpretarea și aplicarea lor în cazuri particulare nu există decât o disensiune empirică.

După cum ordinea terestră trebuie să fie imaginea ideală a ordinii celeste, este firesc ca în societatea primitivă să găsim o identitate între guvernarea seculară și guvernarea spirituală. Puterea care guvernează este investită cu o autoritate supremă și unică, astfel încât este de prisos a căuta să aflăm dacă religia domină statul sau invers. Hogbin descrie într-un mod admirabil felul în care șefii familiilor reunite (*maakua*) funcționează ca miniștrii ai cultelor în societatea polineziană Ontong-Java. „*Maakua*-ii, spune el, trebuiau să prezideze ceremoniile destinate să întrețină în cadrul tribului credințele ce tind să inducă un spirit de unitate poporului ce formează un tot” și „acești *maakua* acționează ca niște intermediari între trib și zeu”. La moartea unui *maakua*, se celebra o serie de ceremonii funebre, corespunzătoare dublei sale funcții: una la care participă numai membrii familiei reunite și alta la care este invitat întregul trib.

Teocrația și cezaropapismul au corespondențe în civilizațiile mai puțin avansate. Organizarea ierarhică a statului zuni, din sud-estul Americii, reprezintă un exemplu interesant. „În societatea neagră, spune Wilfrid Dyson Hambly, regele sau șeful suprem este privit ca șef spiritual, juridic și economic al tribului, în virtutea descendenței sale ancestrale, a situației și a atribuțiilor sale sacre.” Formele de guvernare mai sus menționate nu apar totuși decât acolo unde organizația religioasă a dat deja naștere unui corp religios asemănător celor descrise în capitolul V. Șeful însuși poate să fie sau nu investit cu funcții religioase. „Organizarea politică din sistemele arhaice de guvernare din Occidentul antic, precum și din Peru era fondată, după formula unui antropolog eminent, pe ficțiunea juridică conform căreia șeful era tatăl sau *pater familias* al unei comunități ce înglobează toți supușii săi, ca, de exemplu, toți chinezii” (Thurnwald). În Mesopotamia, regalitatea pare a se fi dezvoltat „pornind deseori de la un comandament pur religios”, însă investigații recente au arătat că, spre deosebire de regii asirieni, acei patesi și lugal sumerieni nu erau „regi-preoți” la origine. De asemenea, se pare că regele hitiților a avut funcția de mare-preot; cu această ocazie purta un costum special. În mod frecvent, riturile cele mai importante sunt rezervate regilor (precum în Polinezia, în vechea Asie occidentală, în Grecia, la teutoni, în India, China, Japonia, Mexic și

Peru), în vreme ce riturile obișnuite sunt îndeplinite de funcționarii de stat *ex officio* sau de miniștri religioși speciali (ghicitori, profeți, preoți etc.). În ceea ce privește funcțiile sacerdotale ale șefilor tongan, Williamson remarcă faptul că, în ciuda „preeminenței sociale și a puterii lor politice”, ei erau „limitați la participarea la ceremonii publice, la impunerea unor tabuuri și la alte lucruri de acest fel”. În Egipt, de altfel, orice sacerdoțiu se baza pe principiul că regii își cedaseră privilegiile clerului.

În Roma imperială și în China, cultul de stat este strict analog cu cel al familiei, tribului, cetății sau provinciei. Caracterul divin al împăratului chinez se manifestă în cadrul ritualului complicat al sărbătorilor de stat, în privilegii și drepturi, cum este acela de a onora sau de a trece în umbră una sau alta dintre divinități, și în funcțiile ceremoniale. În Japonia, șeful statului și al dinastiei prezidează toate marile rituri religioase și politice. Împăratul din Annam este „supremul pontif, judecătorul suprem august și sfânt, tatăl și mama supușilor săi” (P. Pasquier). Faptul că, de-a lungul timpului, funcțiile religioase au fost retrase șefului, pentru a fi încredințate unor indivizi sau grupuri special numite, marchează sfârșitul, dacă nu teoretic, cel puțin practic al vechii identități dintre șef și marele preot. Religiiile fondate, care au apărut mai târziu, reprezintă de obicei un stadiu mai avansat al separării funcțiilor religioase de cele politice. Această separare atinge punctul culminant acolo unde religia unică sau dominantă este amenințată sau subminată de culte rivale.

Funcției practice a șefului cultului îi corespunde credința (ideologia) care face din el întruparea temporară sau permanentă, manifestarea sau descendentul zeilor (Africa, Polinezia, Japonia, China, Mongolia, India, Iran, Babilon, hititiții, Asiria, Urartu, Egipt, triburile indo-europene din vest, romani, imperiile occidentale, Israel). Frazer, care a adunat un material enorm în legătură cu acest subiect, nu face totdeauna destul de clar distincția între diferitele tipuri de credință și instituții. Divinizarea indivizilor excepționali în Polinezia, diferitele tipuri de mana sacerdotală în India și sud-estul Asiei și respectul cu care sunt înconjurați preoții, divinizarea regilor nordici, a celor din Africa occidentală și năzuința către divinitate datorată, în creștinătate, unirii mistice au la bază atitudini distincte și, deci, au dat naștere unor instituții cu caracter foarte diferit.

Caracterul sacru al șefului statului trebuie păstrat totdeauna cu cea mai mare precauție. Tabuurile severe care-l apără pe șeful statului primitiv (Polinezia, Hawaii, Fiji, Tonga, Samoa, Madagascar și Africa orientală, centrală și occidentală) nu au căzut totuși în desuetudine în timpul dezvoltării civilizațiilor superioare (exemplu: Japonia, vechii celți și Europa medievală și modernă). Dat fiind că prosperitatea, succesul și chiar existența statului depind de respectarea permanentă și meticuloasă a riturilor și normelor fixate de zei, vedem că practicile religioase însoțesc în mod regulat demersurile statului, fie în condiții de viață normală, fie cu ocazii extraordinare precum războiul, crizele interne sau catastrofele. Sacrificiile solemne, rugăciunile, jurămintele, implorările, procesiunile și pelerinajele marchează celebrarea unor sărbători regulate sau speciale din viața statului. Se întâmplă adesea ca o cantitate considerabilă din bogăția sau venitul statului să fie utilizată în acest scop. Un spectator modern și „secularizat” ar fi surprins să vadă cât de mult se aseamănă ceremonia de la curtea monarhului sau o sărbătoare oficială de stat dintr-o țară primitivă sau orientală cu o ceremonie „religioasă”. Fără nici o îndoială, ceremonia este în mare parte religioasă. În societățile cele mai primitive și, la origine, în toate țările orientale și chiar occidentale, legea și ordinea, fundamente ale statului, aveau un caracter semireligios. Din această cauză, specialiștilor în drept primitiv le este

deseori foarte dificil să facă deosebirea între jurisprudență și teologie, între legea și obiceiurile seculare și legea și obiceiurile sacre.

Pentru a dovedi coincidența dintre dreptul religios și dreptul secular, putem veni cu exemple mai familiare cititorului decât cele oferite de societățile din Oceania și Africa. În Grecia antică, violarea legilor cetății-stat, a multor *nomoi* identificați cu *dike* sau garanții ale zeilor, era în același timp un sacrilegiu și un delict împotriva ordinii civile. Heraclit putea fi numit pe bună dreptate primul filosof al *nomos*-ului. Încă de la începuturile sale, statul Israel, la origine o confederație destul de puțin organizată de triburi, se baza pe *Torat Yahweh*, din care se puteau deduce nu numai voința lui Dumnezeu în general, dar și reglementarea clară și detaliată a afacerilor politice, civile și penale. Este ceea ce au făcut succesiv Moise, judecătorii, regii și profeții. În legătură cu acest subiect, s-a spus: „La fel ca și în alte state hierocratice, legislatorii israeliți și comentatorii și codificatorii ulteriori ai legii evreiești nu au stabilit o distincție între *jus* și *fas*, între prescripțiile strict juridice și normele generale ale moralei” (Baron).

Cea mai bună paralelă pe care o putem găsi la concepția ebraică despre lege este *Şar °‘a* mahomedană, fundament comun pe care se consideră a se baza toate statele musulmane, chiar dacă sunt foarte departe unele de altele din punct de vedere geografic, etnic și cultural. O investigație completă a analogiilor și diferențelor dintre legea evreiască și legea musulmană nu a făcut decât recent obiectul unui studiu așteptat. *Şar °‘a* cuprinde, „în calitate de doctrină morală infailibilă, întregul ansamblu al vieții religioase, politice, sociale, casnice și private a celor care profesează islamul”. Ea conține două serii de prescripții: reguli ale cultului și îndatoriri religioase, și reguli cu caracter judiciar și politic. În decursul formării sale, *Şar °‘a* a manifestat o tendință fundamentală de a privi toate chestiunile vitale sub un unghi religios; considerațiile juridice au o importanță secundară. Ceea ce ilustrează foarte bine dezvoltarea relațiilor între puterea spirituală și puterea seculară din islamul târziu este istoria instituției *Shaik ul Islam*, adică a muftiului din Constantinopol. De asemenea, este foarte interesant de studiat organizația teocratică la *yaz °di*, grup național sincretist și religios (Kurdistan, Irak), condus de doi dintre cei mai înalți demnitari, șeful spiritual (*Shaik*-ul suprem, „aflat înaintea întregii lumi”) și Mirza Beg, personaj laic, ce exercită cea mai înaltă putere politică și profană.

Primind dubla moștenire a dreptului greco-roman și a ideilor din Vechiul Testament, primele state creștine și din Evul Mediu au fost întemeiate, atât, în teorie, cât și în practică, pe legi care, în ultimă analiză, își trăgeau autoritatea din Revelația divină și pentru motivul acesta erau privite ca fiind în armonie cu aceasta. Recent, au apărut studii strălucite în legătură cu modul cum s-au despărțit diferitele coduri de dreptul canonic și despre rolul jucat de „legea naturală” (*lex naturae*) în formarea lumii moderne și a ideologiei sale politice.

Legea statului se află în interiorul religiei: acesta este un principiu păstrat și salvagardat de-a lungul celei mai mari părți a istoriei umane. Așa cum am precizat deja, la început nu a existat o separare reală între guvernarea seculară și guvernarea religioasă, cu toate că, în practică, au existat unele diferențe între purtătorii de cuvânt ai statului și reprezentanții religiei. Atâta vreme cât reprezentantul religiei este un singur individ sau un grup nesemnificativ, nu pot avea loc conflicte serioase, însă atunci când organizația religioasă începe să se extindă, iar influența și puterea funcționarilor religioși cresc, complicațiile sunt aproape inevitabile. Prima problemă care se pune este definirea competențelor și stabilirea autorității supreme în problemele spirituale și în cele seculare. (O asemenea dihotomie se manifestă și în societatea primitivă, chiar dacă terminologia sociologică nu se preocupă de ea.) Se întâmplă ca

această disensiune să izbucnească plecând de la anumite chestiuni de ordin practic. Au loc discuții cu privire la proprietate, rang, educație și probleme de jurisdicție, iar punctele de vedere și motivele personale vin deseori să sporească neîncrederea reciprocă a părților interesate. Istoria regatului Israel, în special din ultimii săi ani, a Egiptului, a Indiei, a Bizanțului și a Europei occidentale din Evul Mediu sunt, din acest punct de vedere, exemple elocvente. Oricum, studiul făcut de noi cu privire la organizarea grupurilor religioase în diferite stadii ne permite să apreciem cu câtă ușurință se pot produce fricțiuni între stat, pe de o parte, și, pe de altă parte, organizația sacerdotală, membrii societăților de mistere, discipolii unui șef religios, un corp religios și un ordin sau câțiva revoluționari religioși.

4. Religia tradițională și religia fondată

Nașterea și dezvoltarea religiilor fondate marchează o dată importantă pentru istoria religiilor. Deși cultele tradiționale se pot mândri și ele că au șefi religioși charismatici (indienii din America și religiile africane), profeții lor, oricât de revoluționare ar fi ideile și activitatea lor, în ansamblu au tendința de a menține spiritul și de multe ori formele credinței tribului sau a națiunii. În cazul lor nu există deci o opoziție de principii față de puterile stabilite și confirmate de tradiție. Fondatorii, dimpotrivă, au fost nevoiți să facă ceva nou, ghidați fiind de propria lor experiență religioasă creatoare. Ei au avut de regândit chiar principiile către care trebuiau să se orienteze ei și discipolii lor. De aici a rezultat faptul că atât ei, cât și discipolii lor (Isus, Zoroastru, Moise, Mahomed, Gautama, Vardhamana) s-au găsit într-o opoziție ireconciliabilă cu anumite principii, anumite statuti, anumite instituții, anumiți reprezentanți ai statului. Față de stat, grupurile religioase pot lua o varietate de atitudini. Prima posibilă este aceea a unei supuneri resemnate, de indiferență și renunțare la viața publică și la toate afacerile sale: este atitudinea multor asceți, persoane care au preferat reclusiunea, indivizi sau colectivități nonconformiste și adepți ai anumitor secte. Această poziție este deseori caracterizată prin rezistență pasivă, refuzul de a pune mâna pe arme și de a presta un jurământ. O altă atitudine constă în a considera statul drept încarnarea și personificarea răului: există atunci pregătirea necesară pentru a manifesta o opoziție activă. Dacă trebuie, extremiștii sunt gata să își verse sângele pentru a distruge autoritatea care deranjează noua convingere religioasă, fie amenințând libertatea cultului său, fie insistând asupra obligației cultului oficial, care caută să acapareze scena religioasă, fie manifestând alte exigențe. Atitudini diferite au putut să fie luate de către același grup în funcție de afilierea și politica religioasă a șefilor individuali sau a guvernelor, iar aceste atitudini au fost justificate prin interpretări diferite ale acelorași principii religioase fundamentale.

5. Concurența cultelor

S-a observat că existența unor culte concurente contribuie la a face raporturile dintre religie și stat mult mai confuze și mai complicate. Chiar și în civilizațiile mai puțin avansate, pretutindeni unde există două sau mai multe religii în interiorul aceluiași grup sau teritoriu, una domină, celelalte fiind mai mult sau mai puțin tolerate. Pentru

stat, ca și pentru șeful din societatea primitivă, sunt posibile mai multe mijloace. Se poate manifesta predilecția pentru una dintre religii sau se poate întreține o indiferență oficială față de celelalte, fără ca șeful sau grupul conducător să țină cont de preferințele personale. Această atitudine poate să devină un monopol virtual și să antreneze o atitudine negativă sau ostilă față de alte credințe sau practici. Se stabilește astfel o religie de stat, care constă fie într-o credință arhaică, tribală, locală sau națională, fie într-un cult absolut nou. Gradul de coerciție necesar pentru stabilirea acestui gen de religie de stat variază în funcție de caracterul popoarelor și de condițiile generale sau particulare. Se cuvine să remarcăm că ceea ce contează mai mult, de obicei, într-o religie de stat este cultul, și nu atât expresia teoretică, cu toate că în unele cazuri se manifestă o anumită insistență asupra formulelor doctrinale și dogmatice considerate drept criterii (cuvinte de ordine). Însă acest fenomen este întâlnit mai ales în civilizațiile avansate și în marile religii monoteiste, despre care vom discuta mai târziu.

6. Tipologia întâi : Identitatea statului și a cultului

Vom completa aceste observații mai generale cu privire la raporturile dintre religie și stat schițând pe scurt tipologia lor și cea a structurilor din organizațiile corespunzătoare diferitelor stadii ale dezvoltării culturale.

Primul stadiu este caracterizat prin identitatea grupului secular cu cel religios. Statul este integrat prin cultul comun și exclusiv al divinităților reprezentative și printr-un șef care își guvernează supușii și intervine totodată pe lângă zei în favoarea lor. Primele simptome ale specializării se găsesc în îndeplinirea unor funcții, în mod specific sau nu, sacerdotale, asigurate de indivizi sau grupuri alese pentru consangvinitatea lor sau pentru alte motive (anumiți înalți funcționari sau demnitari), și în existența unor grupuri și clanuri însărcinate cu funcțiuni specific religioase (exemplu : ghicitori, vrăjitori și preoți). Frazer utilizează câteva exemple luate din societatea primitivă pentru a arăta că prerogativele unui șef sunt deseori transmise vicarilor sau locțiitorilor săi datorită tabuurilor stânenitoare care apasă asupra persoanei sale. Cel mai faimos exemplu de acest tip, la un nivel cultural superior, este șogunatul din Japonia. În Grecia, din rațiuni politice, s-a ajuns la același rezultat. Există, de asemenea, un exemplu caracteristic al acestei evoluții, plecând chiar de la condiții mai primitive, în cazul în care atât șefii, cât și funcționarii subalterni sunt și oficanți ai cultului, sau atunci când nu există o organizare religioasă distinctă.

Al doilea stadiu este marcat printr-o dezvoltare completă a guvernării și a organizării culturale și printr-o independență relativ mai mare între una și cealaltă ; se întâmplă chiar ca, uneori, cultul să se bucure de o anumită autonomie. Influența, puterea și autoritatea șefului organizațiilor sacerdotale se pot face simțite nu numai în sfera religioasă, dar și în sferele politică și culturală. În principiu, se pare că nu pot avea loc conflicte, însă deseori se întâmplă ca șefii capabili și eminenti ai statului și ai corpului ecleziastic să se lupte între ei pentru putere. Trebuie amintit faptul că în acest stadiu nici statul, nici religia nu au în principiu o valoare universală. Și unul, și cealaltă au un caracter identic și distinct din punct de vedere etnic, regional și național. În această perioadă, în toate domeniile expresiei religioase domină tendința de cristalizare, standardizare și unificare. Tradițiile mitologice încep să se unească și apare o teologie sistematică ; riturile sunt codificate într-un ritual obligatoriu și devoțiunea îmbracă atunci forme precise. Dezvoltarea organizării religioase face

obiectul unor eforturi manifeste. Formarea unui guvern central înlocuiește vechea ordine tribală sau locală fie prin o evoluție graduală, fie sub acțiunea directă și rapidă a cuceritorilor sau a întemeietorilor de imperii. Instituțiile culturale nu au altceva de ales decât să se conformeze schimbărilor de situație, dar se întâmplă adesea ca ele să capete un prestigiu datorat caracterului lor „arhaic”. Se poate întâmpla ca, profitând de unele evenimente politice și militare, să se creeze o *Reichsreligion* (un cult al imperiului), care ajută la integrarea statelor și a imperiilor o dată unificate (Israel, Roma, Mexic, Peru, China, Japonia, Egipt, Babilonia, hitiți, Persia).

Și totuși, centrul religios nu este în mod necesar și centrul politic. Deci poate rezulta un dualism latent, a cărui importanță nu este de neglijat. În Africa occidentală, statul yoruba oferă în acest sens un exemplu interesant. Împăratul său (*alafin*), privit ca încarnare a lui Shango, puternicul zeu al fulgerelor și variolei, are reședința la Ojo, centrul politic al țării, în vreme ce *oni* sau papa, marele preot yoruba, locuiește la Ife, vechea cetate sfântă. Am putea cita ca alte exemple autoritatea religioasă pe care au continuat să o exercite în capitalele imperiului Yucatán (Mayapan și în ultimele perioade Chichen Itza) centrele sacre ale vechiului imperiu mayaș (Copan, Palenque). Cunoaștem prestigiul și autoritatea de care s-au bucurat locuri de cult precum Delphi în Grecia, Memphis, Teba și Abydos în Egipt, Sichen, Hebron, Mizpah și Rama în Israel, Benares, Allahabad și Amristar în India și Kyoto în Japonia. Toate aceste orașe au rămas importante, chiar și după declinul influenței lor politice.

De-a lungul acestei perioade, organizațiile politice și religioase au câștigat treptat putere. Importanța acordată sfințeniei celui care guvernează diferă mult. Concepția mai veche a regelui-preot se transmite la anumite civilizații mai avansate, cum sunt Egiptul, Peru și Japonia. Teoria conform căreia șefii sunt zeii înșiși, guvernării nefiind decât întruparea, vicarii, reprezentanții sau descendenții lor, a creat în anumite locuri condițiile dezvoltării complete a unei teocrații. Statul este, deci, guvernat prin plenipotențieri ai zeilor și prin organizații de funcționari religioși. În alte cazuri, s-a produs, fie gradual, fie brusc, o emancipare a puterii seculare. Cu toate că, în teorie, s-a păstrat ideea că șeful are o misiune divină și că statul rămâne fondat pe o ordine morală și cosmică valabilă în toate împrejurările, urmează o separare progresivă între religiile publică și privată. Atitudinile personale ale grupurilor sau chiar ale indivizilor, în special cele ale personalităților conducătoare, se afirmă din ce în ce mai distinct. Șeful guvernării se găsește atunci în fața a două politici. El poate încerca să restrângă puterea, influența și prestigiul funcționarilor religioși și să-i limiteze la activitățile strict culturale. Acesta este primul pas spre o eventuală separare între Biserică și stat. Sau șeful guvernării poate încerca să stabilească un control și o dominație a statului asupra activităților religioase. În practică, există numeroase metode, corespunzând fiecare caracterului și naturii statului, condițiilor etnice, politice și istorice. Au existat cetăți-stat care au rămas totdeauna cetăți-stat (Grecia, Fenicia); deci, cultul lor a fost în mod constant cel al statului, în ciuda diferențierii crescânde a cultului.

Altele s-au mărit și au format unități teritoriale enorme (Roma, Assur, Mexic-Tenochtitlan). În cazul acestora, diferențierea a fost mai favorizată. Anumite state sunt mai mult, iar altele mai puțin omogene din punct de vedere etnic și cultural: atitudinile față de religie diferă, deci, după caz. Ceea ce provoacă o schimbare definitivă a situației este prezența în limitele aceluiași stat a două sau mai multe culte. Vechile forme tradiționale de devoțiune pot persista sau pot să apară tipuri noi, sau altele pot să fie introduse din exterior. Aceste culte pot fi compatibile sau, din

contră, să fie exclusive unul față de celălalt. În acest din urmă caz, statul va fi indiferent în fața acestui gen de concurență sau va deveni partizan. Dacă statul se va identifica cu o anumită credință sau formă de cult, aceasta depinde de atitudinea sa generală față de sine și de ideea pe care o are despre religie. Așa cum am zis înainte, statul s-ar putea decide să ofere monopolul unei forme de credință și să le respingă violent pe celelalte. Statul care se identifică cu o religie, care este produsul unui cult originar sau local, îi poate da o interpretare flexibilă. El poate de asemenea să împrumute idei și rituri din alte părți. *Evocatio* la romani (invitația adresată zeilor străini), lărgirea *pomerium*-ului și importul unor divinități străine adorate de acum înainte în *pomerium*, precum și *interpretatio romana* sunt tot atâtea procedee destinate acestui scop. Totuși, examinând aceste posibilități diferite, anticipăm și vorbim deja despre situații mai evolute, întâlnite mai ales în stadiul al treilea al relațiilor dintre religie și stat.

7. Exemple ale stadiului de tranziție

a) *Zoroastrismul*. – Primul exemplu ce ilustrează tranziția de la al doilea la al treilea stadiu este furnizat de Persia din perioada dinastiei sasanide, secolele III-VII d.Chr. În această a doua mare perioadă a istoriei persane, găsim o guvernare superior organizată și o administrație condusă de monarh. Acesta este privit ca fiind investit cu gloria divină (*hvarnah*). El guvernează o țară presupusă omogenă, dacă este să dăm crezare legii universale cosmice și morale (*aša*). Religia iraniană tradițională, care, grație interpretării date lui Zoroastru, a dobândit un caracter universal, a dat naștere unui corp ecleziastic superior organizat, cu o structură ierarhică. Sunt puține instituții religioase necreștine care merită numele de „biserică”. Dar religia sasanidă a fost, de fapt, o biserică de stat, ea având toate privilegiile și fiind relativ scutită de orice intervenție a statului. Existau unele minorități religioase (creștine, maniheiste), și aceste grupuri erau expuse tuturor actelor de intoleranță, atât de caracteristice religiilor de stat monopoliste. În pofida strânsei sale alianțe cu statul național iranian, „religia cea bună (*bah din*)” nu a dispărut o dată cu prăbușirea înfricoșătoare a imperiului din secolul VII, ci a supraviețuit sub forma unei comunități religioase libere pe pământ străin.

b) *Shintō*. – Al doilea exemplu este șintoismul, cultul național al Japoniei. La origine, este cultul unui trib. El a căpătat dimensiunile unei națiuni, grație succesului dinastiei care a fondat imperiul. Mai târziu, după introducerea credințelor străine (budism, confucianism), și-a lărgit concepțiile și a devenit sincretist (Ryobu Shintō). Guvernanții au avut atitudini variate față de diferitele credințe și, în anumite epoci, s-a întâmplat ca budismul să ajungă pe primul loc. Totuși, în istoria Japoniei, nu se poate găsi o analogie cu lupta angajată în Occident între pretențiile imperiale și cele ale papei, deoarece chiar și cei mai puternici șefi budiști nu au ajuns niciodată să clameze eșecul autorității monarhului divin, oricât de frecventă ar fi fost slăbiciunea sa reală. După restaurația Meiji, respectarea percepțelor Shintō a devenit obligatorie pentru toți supușii divinului împărat al insulelor. Decizia finală privind natura șintoismului și definirea relațiilor religiei cu statul sunt două dintre cele mai importante și mai interesante evenimente religioase din Japonia modernă. În forma sa oficială, prin definiție, Shintō nu are forma unui cult ecleziastic: spre exemplu, nu

există nici doctrină, nici ierarhie. Însă drept cult și devoțiune („sectă”), adică în măsura în care nu are o relație oficială cu statul, posedă această formă.

c) *Islamul*. – Al treilea exemplu : cel al relațiilor dintre religie și stat din țările musulmane. Fiind o religie universală, islamul aparține unui grup diferit de cel al credințelor studiate până aici ; în același timp, teoria sa politică particulară îl plasează într-o categorie care îi este proprie. Cu toate că fondatorul islamului a pretins că este un profet arab, purtător al unui mesaj destinat popoarelor arabe, concepția pe care o avea despre credincioși și necredincioși, despre credință și propagarea acesteia indică faptul că acea comunitate pe care căuta să o stabilească era mai îngustă și în același timp mai vastă decât un grup specific etnic sau teritorial. Comunitatea musulmană din ultimii ani ai lui Mahomed și cea a primului califat au fost numite teocratice. Membrii lor credeau că ele se bazează pe legea sfântă promulgată în *Coran* și în tradiția sacră, așa cum a fost interpretată de marii *imami* din primele secole. Comunitățile și grupurile din islamul primitiv și islamul târziu aveau constituții ce variau în funcție de interpretările date acestor surse inițiale. Una dintre aceste concepții, aceea a Fraternității lui Basra (secolul X), este deosebit de interesantă. Regii sunt califii lui Dumnezeu pe pământ și păstrătorii religiei sale ; cei numiți *qadis*, sau judecători, sunt califii profeților. Totuși, peste tot unde legea sfântă era considerată validă și unde oamenii trăiau ca niște adevărați musulmani, sub conducerea unui calif îndrumat de Dumnezeu, există, dacă este să dăm crezare teologiei ortodoxe (adică sunnite), un stat mahomedan.

Ideea centrală a teoriei politice a sunniților este califatul, a cărui istorie a fost studiată în ultima vreme cu atâta competență de către Sir William Muir. Primele disensiuni din cadrul comunității au izbucnit tocmai în legătură cu acest subiect. Revoluționarii erau considerați drept inamici ai statului și ai religiei. Conform celor mai bune autorități în materie, trecerea de la dinastia omeyadă la cea a abbassizilor a însemnat substituirea unui regat mahomedan cu un regat arab. După omeyazi, totuși, cele trei funcții guvernamentale – colectarea impozitelor, administrația politică și guvernarea religioasă – erau asigurate de trei magistrați diferiți. Caracterul teocratic al guvernării musulmane este marcat cu claritate în califatul abbassid : acesta insistă asupra ortodoxiei și exercită o mare influență prin intermediul teologilor care îi frecventează curtea. Stabilirea unui alt califat – cel al lui ‘Abd Al-Raḥmān III, care și-a luat titlul oficial în Spania, în 928 – demonstrează clar că nu trebuia să existe decât un stat mahomedan. În islam, era imposibil să se fi produs conflicte similare celor care au avut loc între Biserică și stat în creștinismul medieval, deoarece islamul nu a avut niciodată nimic asemănător cu un corp ecleziastic distinct, și cu atât mai puțin unul asemănător unei constituții ierarhice. În vreme ce cuvintele *khalif* (succesor) și *Amir ul Muminin* (prinț al credincioșilor) sunt titluri utilizate de preferință de sunniți, titlul de imam, care accentuează sensul religios, este termenul de care se servesc šiiti pentru a desemna șeful statului. Șiiti îi atribuie imamului o importanță metafizică. Încă de la începutul și de-a lungul întregii lor istorii, statele musulmane, atât sunnite cât și šiite, au avut de rezistat unor disensiuni și atacuri cauzate de motive religioase. Mai mulți șefi și mai multe guvernări musulmane au avut de combătut grupuri sau indivizi cu atitudini sau convingeri subversive. În ceea ce privește atitudinea statului musulman față de minoritățile religioase, au existat uneori, mai ales în Imperiul Otoman și Imperiul Mongol, diferențe considerabile între poziția oficială și teoretică față de necredincioși, cerându-se exterminarea lor completă, și politica reală a guvernărilor. Islamul contemporan prezintă și el multe divergențe de conduită practică, așa cum o dovedește ceea ce se întâmplă, pe de o parte, în Egipt, Irak, Siria și, pe de

altă parte, în Arabia Saudită și Yemen. Atitudinea supușilor mahomedani față de stat diferă în funcție de caracterul acestui stat. Problema care se pune este aceea de a ști dacă statul este sau nu mahomedan. Dacă nu este, cum e cazul Chinei și al Indiei, sau dacă este, cum e cazul Malayeziei. Atitudinea dinastiei domnitoare sau a monarhului, fie ea ortodoxă sau eretică, este totdeauna și pretutindeni un factor esențial pentru alura pe care o capătă în islam relațiile între religie și stat.

8. Tipologia a doua : Noua credință

Așa cum am văzut deja, împărțirea în religii tradiționale și culte fondate are ceva artificial, deoarece spontaneitatea religioasă a jucat deseori un rol important în dezvoltarea cultelor tradiționale. Mai mult, uneori fondatorii de religii s-au comportat ca reformatori și transformatori, nefiind și creatori. Totuși, împărțirea în religii tradiționale și religii fondate păstrează o valoare euristică, așa cum se poate constata în incidențele sale cu problema religiei și a statului.

Până aici, tipologia noastră a urmărit procesele de diferențiere, articulare și elaborare ale organizației religioase și, în același timp, politice. Trebuie să ne concentrăm acum atenția asupra unuia dintre cele mai semnificative fenomene religioase și care s-a repetat destul de des pentru a avea o importanță istorică deosebită : apariția unei *noi credințe*, pregătită prin protestul împotriva cultului tradițional și respingerea sa. Această schimbare afectează toate domeniile expresiei religioase : teologia, cultul și organizarea. În toate religiile studiate până aici, mai puțin mahomedanismul, schimbările din situația religioasă colectivă nu au fost provocate decât de evenimente politice precum cuceririle sau schimbările de dinastie, de transformările efectuate prin speculații teologice sau prin preferința acordată unei devoțiuni sau alteia. Putem cita exemple de acest gen de reorientare colectivă din istoria religiei romane înainte de epoca imperială, la egipteni, la babilonieni, în religia vedico-brahmanică, la germani, celti și slavi, fără a mai vorbi de popoarele primitive. În acest caz, cultul, aspect ce ține de tradiția colectivă și publică, își exercită puterea integratoare ca instituție tribală, regională sau națională. Organizarea sa, în ciuda existenței unor corpuri de funcționari mai mult sau mai puțin stratificate, este identică și exact paralelă cu organizarea seculară. Multiplicarea și unificarea cultelor în același stat, în acest stadiu, nu poate avea alte motive decât cucerirea, imigrația, schimbările politice și influențele externe similare. Însă toată această situație este bulversată în totalitate atunci când iau naștere noi grupuri, ce își trag forța din conduita unui individ creator.

În general, există un acord în a spune că apariția unei mari credințe religioase noi este unul dintre misterele inexplicabile care au însoțit ascensiunea omului și dovedește în cel mai convingător mod contingența și spontaneitatea istoriei spiritului. Din acest punct de vedere am studiat originea marilor religii fondate. Am insistat asupra faptului că nici o pregătire, nici un drum croit dinainte nu poate explica singur nașterea noii inspirații și nici efectele sale. Înainte de a studia incidența acestei noi credințe asupra statului, trebuie să amintim, totuși, un exemplu care pare să contrazică diviziunea dezvoltării religioase după care distingem ceea ce precedă și ceea ce urmează rupturii. Studiind diferite forme de organizare religioasă, am găsit că există anumite asociații în societatea primitivă și în cea mai civilizată, ceea ce arată că și în acest caz alegerea și decizia individuale au un rol de jucat în viața religioasă ; se

formează organizații noi, care, în mod secret sau deschis, pun instituțiile tradiționale și oficiale în dificultate. Este vorba despre „societățile secrete” și „cultele de mistere”. Aceste grupuri își datorează existența unui gen de inițiativă în aparență analog cu cele din care iau naștere marile religii fondate. Uneori, amintirile cu privire la originea lor sunt vagi și fragmentare; alteori, evenimentele care marchează nașterea noului cult au fost conservate cu fidelitate în memoria colectivă a grupului în cauză. Oricum ar fi, existența și evoluția acestui grup indică o fază nouă în dezvoltarea raporturilor dintre religie și stat, dezvoltare care ajunge la perfectă sa expresie în religiile mondiale. După cum arată expresiile „secretă” și „mistere”, aceste grupuri au tendința de a se izola de comunitatea principală. În raporturile lor cu statul, remarcăm atitudini divergente, ce merg de la indiferența exprimată prin izolare și retragere până la opoziție activă și ostilitate. Aceasta poate să nu fie decât accidentală, îndreptată împotriva unui monarh sau a unei guvernări, dar poate să fie și o chestiune de principiu. În cazuri extreme, apare sub forma unei revoluții și a unei anarhii promovate din motive religioase. Asemenea exemple găsim în *collegia illicita* din Imperiul Roman, suspectate sau suprimate datorită intențiilor lor politice, în anumite grupuri mahomedane, mai ales șiiite, și în societățile secrete chineze. Rațiunile și motivele opoziției active față de stat variază. Ele pot fi o reacție împotriva persecuțiilor, deci secundare, sau se pot baza pe principii exprimate prin teologia, ideologia sau teoria politică a grupului. În cazul acesta, ne aflăm în prezența unei opoziții față de mijloacele și actele politice ale statului, precum represiunea, violența și războiul, sau față de principiile teoretice și modurile de acțiune cu care s-a identificat statul însuși. În vechiul Israel, găsim grupuri precum anavimii, esenienii, therapeuticii; Grecia are misterele sale de la Eleusis și ale lui Dionysos, iar statul roman a cunoscut invazia grupurilor culturale venite din Grecia, Asia Mică, Egipt, Siria și Persia. Statele mahomedane sunnite au fost amenințate de opoziția grupurilor șiiite, a kharijiților, a grupării *ichwan as-safa*, a batiniților și karmatienilor, discipoli ai unor diferiți *mahdi* etc. În comunitățile din India, atât de amestecate din punct de vedere social și etnic, antagonismele au fost rareori atât de acute ca în alte țări, cel puțin înainte de introducerea islamului. Cu toate acestea, la fel ca și Roma, Persia, China și Japonia, India a văzut cum apar pe pământul ei nu numai tipul de grupări studiate până aici, ci și culte destinate să devină religii mondiale.

9. Tipologia a treia : Religiile universale

Stadiul al treilea al raporturilor dintre religie și stat este caracterizat printr-un grad superior de dezvoltare politică și o pretenție înverșunată la universalitate a comunității religioase. Deși nu decisiv, numărul de membri este un indiciu ce permite clasificarea unui cult printre religiile mondiale. Dat fiind că de acum nu numai grupul contează, dar și individul, deoarece atitudinea lui față de stat depinde numai de responsabilitatea sa, puterea numerică și politică a organizației religioase nu mai este singurul factor decisiv. Cu alte cuvinte, *intensitatea* experienței religioase determină atitudinea religioasă față de stat, în noile comunități.

Toate marile culte au început prin a fi credințe ale unor minorități. Ele s-au mărit ca număr și coeziune. Puțin câte puțin, statul, care părea sau era cu adevărat identificat cultului tradițional, avea să descopere sfidarea lansată prin nașterea și dezvoltarea noii religii. I se ofereau în aceste condiții mai multe posibilități. Statul putea profesa

și lua o atitudine de indiferență; putea adopta noua religie sau să respingă și să-i persecute pe noii adepți. Față de creștinism, statul roman a început prin a lua prima atitudine, a trecut la a treia și s-a oprit definitiv la o a doua. Budismul a fost primit în China cu destulă răceală, și chiar foarte rău, a cunoscut mai multă toleranță în statele Indiei și tratamente variabile în Japonia. Zoroastrismul a fost tolerat, apoi acceptat sub guvernarea persană și nu a fost persecutat decât după cucerirea musulmană. La începuturile sale, maniheismul a fost persecutat în propria sa țară (martiriul lui Mani), dar a devenit mai târziu religie de stat în Asia centrală, în statul uigursilor, a ajuns să câștige Orientul până în China, unde s-a dezintegrat sub violența persecuțiilor. Confucianismul a cunoscut, de asemenea, opresiunea statului (epoca marelui Shi Huangdi): nu a devenit dogmă de stat prin excelență decât mult mai târziu, în vreme ce taoismul nu a reușit niciodată să învingă bănuiele și nici măcar opresiunile statului în care se născuse, în ciuda protecției anumitor monarhi.

Acest scurt rezumat arată că atitudinea statului față de noile culte se schimbă deseori în totalitate și de mai multe ori de-a lungul istoriei. De obicei, etapele importante sunt transplantarea cultului într-o altă țară decât cea de origine, cum este cazul creștinismului, mahomedanismului, maniheismului, budismului și confucianismului, prăbușirea sau schimbarea dinastiei, a clasei conducătoare ori a guvernului sau declinul și prăbușirea statului, apariția și stabilirea unui nou centru politic. Toate aceste schimbări afectează dezvoltarea grupurilor religioase. În mod evident, ar fi foarte interesant de studiat în această lumină religia din zilele noastre și de examinat incidența marilor bulversări politice din lume asupra marilor credințe organizate, însă această sarcină trebuie să fie lăsată în grija istoricilor; după această scurtă incursiune în domeniul istoric, trebuie să ne întoarcem la studiul nostru tipologic.

Experiența religioasă care determină nașterea și creșterea religiilor universale transformă în mod necesar atitudinile față de realitate sub toate aspectele. Este relativ dificil de oferit idei generale despre această schimbare de atitudine. În mare, presupune o viziune mai puțin optimistă a lumii, un anumit grad de rezervă critică și înstrăinare. În cazuri extreme, se constată renunțarea, retragerea și mortificarea liber consimțită a credinciosului. În practic toate marile religii, conținutul mesajului noii credințe se bazează pe anumite documente fundamentale, pe care ea le-a adus la zi. Documentele acestea conțin o vastă interpretare a lumii și a vieții, condensată în afirmații teologice, jurăminte, imnuri etc. „Idealul” noii comunități este descris și schițat în ele și, dat fiind că poate conține un program precis de organizare a societății, servește deseori ca panaceu al „reformei”. Este evident că relațiile dintre stat și religie, adică dintre statul existent și ordinea dorită, se complică cu atât mai mult.

Aceasta este încă o nouă complicație de o importanță extremă, ca și cea provenită din transformarea atitudinii față de lume prin noua experiență religioasă. Responsabilitatea, asumată în religia tradițională de grup, trib, oraș sau națiune, trece la individul izolat, sub influența experienței religioase intensificate de marii șefi inspirați. Respectarea îndatoririlor culturale, considerată până atunci criteriul major al justiției religioase, este de acum înlocuită cu elemente de religie personală, precum intenția, dispozițiile interioare, convingerea și acțiunea personală. Este motivul pentru care învățăturile religioase și morale ale profeților din Vechiul Testament pot fi interpretate ca orientarea către religia neo-testamentară a justificării personale prin credință și fapte, înlocuind-o pe cea a legii colective. Denunțând riturile păgâne, Mahomed a pregătit calea pentru credința personală. Mesajul lui Buddha, care recomandă căutarea individuală pentru înțelegerea adevărului, înseamnă abrogarea religiei din perioada brahmanică și a riturilor sale colective. Totuși, așa cum am lăsat

anterior să se înțeleagă, această interpretare nu este în întregime corectă. Găsim exemple evidente de experiență religioasă profundă și personală în multe culte vechi, după cum găsim în marile religii mondiale mult colectivism și nomism, mai ales în ultima vreme. Există totuși ceva adevăr în generalizarea care constă în a spune că experiența religioasă aprofundată și transformarea panoramei lumii, o consecință a acesteia, au contribuit la o mai mare apreciere a responsabilității și valorii personalității religioase. Vom vedea reacțiile pe care le-a provocat această evoluție.

10. Comuniunea sfinților

Am schițat deja efectele sociologice ale activității marilor fondatori și am descris unele dintre principalele stadii ale organizării și structurii noii comunități. Ne-am ocupat până aici numai de dezvoltarea internă a fraternității religioase, dar acum trebuie să examinăm politica urmărită în raport cu statul de o religie care nu mai este o credință tradițională, ci o credință cu totul diferită ca și caracter, formă de viață, valori și orientare socială și politică față de lume. Un grup de genul acesta poate încerca să își extindă dominația religioasă asupra întregii populații a unui stat, acceptând să-și plătească succesul prin compromisuri inevitabile. Ar putea, de asemenea, să încerce să stabilească o „comuniune a sfinților” indiferentă față de frontiere și care să nu trăiască decât strict și exclusiv conform statutului credinței sale. Întreaga problemă este de a ști dacă această comunitate religioasă se consideră un grup de elită, limitat în mod permanent, sau, din contră, drept un nucleu de la care trebuie să se pornească pentru a converti întreaga comunitate și poate chiar lumea. În primul caz, nu este necesar să determinăm și să definim raporturile cu statul, decât atunci când acesta amenință realizarea idealului stabilit. A doua manieră de a vedea lucrurile ar putea conduce la o tentativă de a cucerii statul și de a-l utiliza ca instrument ajutător pentru atingerea scopului ultim. Diferența dintre cele două soluții pare a fi mai ales de ordin cantitativ. Toate grupurile admit că idealul nu este complet realizabil, chiar dacă aprecierile lor cu privire la gradul de realizare poate varia. Aici este o ilustrare a tezei atât de familiare despre *homo religiosus*, conform căreia, având în vedere starea de imperfecțiune a acestei lumi, pe pământ nu poate exista o societate perfectă. Cu toate că resemnarea în această privință a determinat cu adevărat în mod considerabil dezvoltarea istorică, în practică, nici una dintre marile religii ale lumii nu a admis vreodată că ar exista alte obstacole și piedici decât de ordin practic: toate au pretins că și-au putut modifica uneori idealul, dar nu și l-au abandonat niciodată.

Ce condiții au împiedicat atunci, de atâtea ori, transformarea statului conform idealului unei comuniuni de sfinți și au obligat grupurile religioase să aleagă adesea retragerea și resemnarea ca singură soluție pentru constituirea unei societăți de „aleși”? Evident, răspunsurile la această întrebare variază în funcție de grupuri și de teologii din interiorul grupurilor. Unii răspund insistând asupra criticilor la adresa șefilor sau a reprezentanților statului. Alții, mai serioși, invocă actele și metodele de care depinde însăși existența unei guvernări efective, cum ar fi taxele, serviciul militar, jurământul sau, mai general, constrângerea și violența. Ne putem întreba atunci de ce plângerile acestea, care au început să își facă simțită influența încă din etapa organizațiilor primitive, ar fi în continuare cauze ale unor fricțiuni între grupurile religioase și statul cu un grad mai ridicat de dezvoltare culturală. Motivele

sunt, pe de o parte, tensiunea progresivă creată de organizarea politică din ce în ce mai strictă și, pe de altă parte, transformarea valorilor și a formelor de viață religioasă, precum și noua importanță căpătată de responsabilitatea individuală în religie și morală. Având în vedere că studiul acestor doi factori aparține istoriei politicii și eticii și studiului comparativ al moralelor, el se situează în afara subiectului nostru. Transformarea adusă de noile mișcări religioase în dezvoltarea conduitei umane este o chestiune a cărei apreciere variază la specialiști în funcție de concepțiile lor teologice și filosofice și trebuie judecată ca atare. Studiul nostru descriptiv se ocupă numai de efectele sociologice.

Atitudinile adoptate de marile religii fondate nu numai că s-au schimbat de-a lungul istoriei lor, dar, de la una la alta, au variat în limite largi. Este interesant de comparat din acest punct de vedere mahomedanismul și zoroastrismul cu budismul și maniheismul. În primele două nu găsim opoziție de principiu față de coerciție și pierderea vieții (război), în vreme ce celelalte două se opun acestor aspecte. Teologia mahomedană și, într-o mai mică măsură, teologia zoroastriană sunt, în consecință, relativ optimiste în speranța lor într-un stat ideal, în timp ce, în pofida apariției unor state budiste și manihee, teologia acestor două religii, exceptând anumite secte budiste japoneze, nu a încercat niciodată să concilieze Calea Renunțării cu o filosofie pozitivă a statului.

Cu privire la diferitele tentative tipice de realizare a idealului unei „comuniuni a sfinților”, ar trebui să adăugăm o observație. Am văzut anterior că, în istoria religiilor fondate, creșterea numărului de aderenți stimulează evoluția gândirii, a activităților și a organizării religioase. De asemenea, întâlnim reacții și regresii, precum și tentative de a reorienta comuniunea fidelilor după idealul „originar” din istoria creștinismului, a islamului, budismului și confucianismului. Deci, schița noastră a unei tipologii a relațiilor dintre religie și stat trebuie să țină cont, de asemenea, de elementele dinamice ale evoluției istorice. Fiecare mișcare de „reformă” are „filosofia” sa despre stat. Tentativele originare de a stabili o comunitate ideală creștină, budistă sau mahomedană nu au fost, fiecare în parte, decât primele dintr-o lungă listă. Diferența dintre aceste tentative se datorează nu numai deplasării interesului pentru teologie sau religia populară în interiorul marilor comunități religioase, ci și caracterului și politicii schimbătoare ale statului în chestiune. Utilizând un număr considerabil de anecdote caracteristice Bisericii creștine, Ernst Troeltsch a descris într-un mod strălucit natura și dezvoltarea diferitelor concepții despre societate și a teoriilor despre stat. Rămân însă multe de făcut din acest punct de vedere cu privire la marile credințe necreștine.

11. Cucerirea statului

Reluăm acum studiul condițiilor ce permit unui grup religios să cucerească statul și să își realizeze propriul program religios și social. Deoarece, cel puțin la început, există întotdeauna un anumit procentaj din populație care aderă la o altă credință (unul sau mai multe culte tradiționale, de exemplu), există condițiile pentru o încercare de a-i câștiga pe acești disidenți. Există o întreagă varietate de metode pentru a ajunge la dominație: acestea sunt, spre exemplu, misiunile, instruirea, persuasiunea și seducția, constrângerea și forța. Într-o epocă sau alta, fiecare dintre aceste metode a fost utilizată de către toate religiile mari. În istoria oricărei religii, întâlnim spectacolul deplorabil al discipolilor aceluiași șef religios luptându-se între ei, în urmărirea

idealului lor. Am văzut că anumite grupuri unite printr-o experiență religioasă caracteristică nu ar îndrăzni niciodată să facă un efort pentru a „acapara” statul și ar merge până la a se opune din principiu unei asemenea tentative. Nu ne vom ocupa pentru moment de grupurile care adoptă această atitudine și le vom studia numai pe acelea care caută să realizeze idealul unui stat „sfânt”. În mod evident, șansele de reușită sunt proporționale cu puterea religioasă și politică și cu eficiența grupului. Armata sfântă a islamului, credincioșii sikh organizați pentru război și discipolii lui Cromwell reprezintă tipul revoluționar ; organizația ecleziastică a primilor catolici, mazdakiții și corpurile ecleziastice ale lamașilor reprezintă un tip aflat într-o lentă evoluție. Cu toții au reușit la un moment dat în lupta lor. Ce se întâmplă însă în cazul unei cuceriri revoluționare sau graduale a statului ? Grupul religios victorios trebuie mai întâi să se stabilească. Obiectivele majore vor fi asigurarea funcționării normale a statului, găsirea unei forme de guvernare adecvate și rezolvarea problemei minorităților religioase. Aceasta constituie o nouă încercare pentru convingerile religioase, forța și puterea, abilitatea politică a șefilor. Orice conduită a noii guvernări trebuie să fie în acord cu principiile călăuzitoare și idealurile noii credințe. Cu mult înainte de a visa la cucerirea statului, grupurile religioase pot nutri un ideal politic și își pot forma concepții foarte clare cu privire la forma de guvernare dorită pentru comunitatea ideală, guvernare fie a unei „aristocrații” de elită, fie a unei „democrații” egalitare. Se poate însă întâmpla să se recurgă la improvizații în momentul luării puterii. Conducătorii pot face transformări violente, de îndată ce au frâiele în mână. Noul magistrat va număra printre sarcinile sale și pe aceea de a face să fie respectată și supravegheată atitudinea religioasă „justă”. Uneori se întâmplă ca schimbările să fie provocate numai de convertirea conducătorilor ; adesea, aceste schimbări s-au dovedit a fi foarte profunde și cu consecințe multiple, veritabile revoluții ce au afectat națiunea în cea mai mare parte sau în totalitate, și aceasta pentru o lungă perioadă. Vom ilustra aceste reflecții prin câteva exemple.

12. Trei exemple : confucianism, budism, creștinism

A. *Confucianismul*

Este frecventă întrebarea dacă, vorbind despre confucianism, acesta este o religie sau un „sistem” etico-politic. Cu toate că învățăturile originare ale fondatorului par a da dreptate celei de-a doua ipoteze, este dificil de negat că această concepție a lui Kong Fu-Zi despre legea universală cosmică, morală și rituală nu relevă un tip de experiență fundamental religioasă. „Legile, principiile, sistemele și procesul la care se face aluzie sunt în ansamblu experiența generală a legii naturii (în chineză : *tao*)” (Lian Chi-Chao). Marele înțelept era, evident, mai puțin raționalist decât au vrut unii să spună și evoluția ulterioară a confucianismului, mai ales succesul crescând al cultului fondatorului, arată limpede că, cel puțin din punct de vedere religios, acest grup trebuie privit ca un grup cvasi-religios. Ar fi dificil de supraestimat rolul jucat de acest sistem în integrarea societății și în constituirea conducerii, a administrației și educației Chinei. Abia recent s-a efectuat o cercetare asupra cauzelor stabilirii graduale a confucianismului ca doctrină oficială și a mijloacelor care au permis-o. Și aici, maniera monarhului de a vedea lucrurile a fost absolut decisivă. Împărații primei dinastii Han, înconjurați și în parte educați de savanți și discipoli ai lui

Confucius, au introdus practicile, ceremoniile și examenele confucianiste. Împăratul Kao Tsu, la început ostil acestei doctrine, s-a convertit ulterior din rațiuni politice și pare a fi fost primul care a ridicat confucianismul în înalte funcții de stat. Ca și în Bizanț, s-au produs și reversuri, intrigi de curte. Mai ales cele urzite de femei puternice au jucat un rol decisiv. În ciuda acestor influențe, împăratul Wu, care a fondat Universitatea Imperială în care predau savanți confucianști și învățau viitorii funcționari ai guvernului, nu a ezitat să abandoneze destule puncte din principiile lui Confucius. „În vreme ce domnia sa marchează începutul influenței enorme a confucianismului asupra guvernării, în epocă, această influență era încă departe de a fi victorioasă” (Dubs). Totuși, confucianismul a înregistrat o victorie completă sub ultimii împărați din prima dinastie Han și sub cei din a doua.

În această perioadă, confucianismul a avut inamici care căutau să obțină favoruri regale, dar nici unul dintre cele două mari grupuri religioase, taoiștii și budiștii, nici una dintre școlile filosofice, ale mehiștilor și „legaliștilor”, nu au reușit să ia locul oficial al confucianismului. Atitudinea acestuia din urmă și, în consecință, politica guvernului au variat în funcție de personalitățile conducătorilor și de circumstanțele politice, însă taoismul și budismul, chiar și atunci când au fost favorizate de anumiți împărați și anumite dinastii (de exemplu, dinastia T'ang), au rămas în minoritate, budiștii chiar fiind uneori cu adevărat ținta ostilității curții. S-a întâmplat adesea ca, sub diferite pretexte, unele grupuri religioase să fie hărțuite sau chiar persecutate în mod deschis. Cvietismul și individualismul școlii lui Lao-Tzi și pesimismul, ascetismul, ierarhismul și pretinsa „superstiție” a budismului Mah³y³na au fost obiectul unor critici violente din partea filosofilor confucianști. Eșecul „nonconformiștilor” în încercarea lor de a participa la viața politică și în aprecierea lor privind tradiția oficială a avut adesea repercusiuni asupra guvernării. Sir Charles Eliot a remarcat cu justețe faptul că budismul chinez are un dublu aspect și se prezintă când ca „o biserică aproape stabilită”, când ca „o sectă persecutată”. Împăratul Wu Ti a fost un budist deosebit de entuziast. Din contră, a existat o anumită ambiguitate în politica lui K'ang-hsi, împărat care a înscris budismul în Edictul Sacru împotriva ereziei și care a favorizat totuși, în alte împrejurări, pietatea budistă. S-a demonstrat că opoziția manifestată față de budism de către guvern era îndreptată în realitate împotriva „extravanțelor” sale și că anumite concepte și rituri budiste se puteau armoniza foarte bine cu țelurile și idealurile confucianismului oficial. În fapt, budismul și taoismul au influențat dogma oficială a statului, așa cum o arată foarte clar sistemul sincretist al lui Chu-Hsi (1130-1220), doctor confucianist foarte venerat în perioada Sung. Alte culte, precum maniheismul și nestorianismul, care au înflorit în China începând cu dinastia T'ang, fiind însă viguros combătute de gânditori „ortodocși” precum Han Yu (768-824), nu au contribuit decât foarte puțin la formarea dogmei atotputernice ce urma să devină fundamentul oficial al statului până la revoluția din 1912. Marea putere de coeziune a acestui sistem încă mai acționează și poate avea un rol de jucat în integrarea Chinei „reconstruite”.

Confucianismul, unitate, să zicem așa, etnică și națională, a avut ca origine încercarea de a reorienta societatea chineză și statul după adevăratele principii cosmice și, din această cauză, nu trebuie să ne mirăm dacă descoperim că de-a lungul întregii sale istorii a funcționat în strânsă cooperare cu statul. Deși concepția sa despre personalitatea perfectă (*Hsun-tse*, omul de o onestitate perfectă) și educația în vederea atingerii acestui ideal par să indice că insistă asupra activității și responsabilității individuale, orientarea generală a sistemului lui Kong Fu-Zi este colectivistă. Ceea ce este cu adevărat important este prosperitatea societății pe care o favorizează

respectarea normelor lui *tao*. Este țelul pe care îl are statul în vedere, acționând prin guvern și administrație, preocupare cu adevărat centrală a gândirii confucianiste. Împăratul, șef al statului, este totodată șeful diferitelor corpuri ecleziastice: el are privilegiul de a defini și modifica doctrina, de a instaura și abolii practici culturale, de a controla organizația ecleziastică și stabilirea mănăstirilor etc. Activitățile sale în cultul de stat (împăratul este „domnul spiritelor”) au fost descrise adesea. Acest „erastianism” extremist își are rădăcinile atât în idei hinduse, cât și în idei chineze, după cum foarte bine a remarcat Eliot. „Budiștii, spune el, deși sunt foarte atașați ideii de libertate spirituală, nu au de ridicat nici o obiecție împotriva patronajului prinților.”

B. Budismul

În cazul relațiilor budismului cu statul, situația este total diferită. Nu poate exista nici o îndoială că, în fazele sale primitive, budismul nu face dovada clară a originii sale hinduse. Atitudinea „pesimistă” și „ascetică” și un mare număr din concepțiile sale centrale sunt hinduse; ele sunt împărtășite și de alte credințe născute pe pământ indian. Aceste doctrine ale mântuirii individuale presupun, în mod teoretic, și manifestă, în mod practic, o indiferență față de societate și stat. Totuși, asemenea învățături nu sunt limitate la India, țară care rareori a reușit să formeze o unitate etnică și politică foarte strânsă.

De-a lungul întregii sale istorii, India a cunoscut un „imperiu” numai de trei ori; totuși, nici unul dintre ele nu a durat foarte mult (Maurya, secolele III-IV î.Chr.; Gupta, secolele V-VI d.Chr.; stăpânirea mongolă). Existența a numeroase state mai mult sau mai puțin întinse a fost justificată teoretic prin principiile metafizico-politice ale hindușilor, între care principală este concepția despre *dharma*, lege universală, cosmică, morală și rituală. *Danda* (constrângerea și sancțiunea) este zidul de apărare împotriva haosului social, împotriva vieții conduse după *matzya-ny³ya*, logica peștelui, sau războiul tuturor împotriva tuturor (*bellum omnium contra omnes*). „Nu există *danda*, nu există stat.” *Danda* salvează și menține *namatya* (proprietatea) și *varna* (clasele). Individul își fixează obligațiile și drepturile (*svadharma*) în funcție de *varnaśrama* (situația și stadiile vieții). *Raśtra* (țara) este constituită din proprietate și *praja* (populație), fiind integrată prin guvern, ce poate fi republican sau monarhic. Șeful guvernului, la origine ales (pentru țeluri speciale), dar a cărui funcție a devenit mai târziu ereditară, era controlat de *sabha*, sau „consiliul”, care, cel puțin teoretic, reprezenta voința poporului și asigura micilor unități locale un anumit grad de autonomie. Șeful statului putea încerca să devină un *sarva bhauma* sau *cakravartin* (monarh universal), cum s-a întâmplat frecvent în istoria Indiei. Totodată, regii hinduși nu au fost niciodată preoți (nici în epoca hindusă, nici în Evul Mediu sau în sud), dar au suferit adesea influența puternică a consilierilor lor religioși. *Purohita* (preotul curții) este personalitatea cea mai importantă din preajma monarhului. După textele *Br³hmana*, regele trebuie să-l înconjoare pe *purohita* cu onoruri și, conform *Arthaśastra* (cod de legi din anul 300 î.Chr.), regele trebuie să îl asculte așa cum discipolul își asculta maestrul, un fiu tatăl și un servitor stăpânul. Istoria Indiei pre-și post-budiste nu a fost decât cea a puterii și influenței brahmanilor.

Fără a ne ocupa de chestiunea discutabilă de a ști cui îi era adresat în mod specific mesajul lui Buddha și al marilor săi discipoli, putem spune că prima misiune budistă în afara frontierelor Indiei nu a fost determinată de limitări de ordin geografic, etnic

sau politic. Majoritatea specialiștilor admit că acest mesaj era adresat omului care își căuta salvarea și nu se ocupa de problemele puse de organizarea „naturală” a societății umane. El făcea însă trimitere în mod expres la exigențele familiei, clanului etc., la conștiința celor ce respectă legea cu adevărat. Viața colectivă, mai puțin sub forma „ordinii” și a celulelor acestei „ordini”, nu putea avea o valoare pozitivă pentru scopul final. În realitate, una dintre caracteristicile budismului este aceea de a nu se mulțumi cu un alt ideal decât urmărirea scopului suprem și transcendent : eliberarea prin renunțare. Aceasta din urmă include toate relațiile sociale și tratează tot ceea ce ține de *sa-s³ra* (lumea schimbătoare) drept *adiaphora* (lucruri lipsite de interes). Nu este necesar să descriem și nici să analizăm concepția despre „calea” salvării, conturată în legile fundamentale ale lui Buddha și în teologia și filosofia budiste, elaborate și explicate după el. Este de conceput că acest ideal sublim al Iluminatului a putut fi acceptat și înțeles de mase ? Fondatorul însuși, se spune, ar fi stabilit două serii de precepte : una destinată celor care vizau perfecțiunea fără nici un compromis și practicau, din această cauză, o renunțare totală, și o alta, destinată celor ce rămân în lume și, ca atare, trebuie să se mulțumească cu un grad mai mic de perfecțiune. Anumite probleme inexistente pentru membrii ordinului de călugări și de religioși se puneau deci pentru individul sau grupul (sat, trib, cetate, națiune) care alegea să urmeze cărarea laicilor budiști.

Chiar în timpul vieții lui Buddha, noua credință a reușit să convertească, grație predicilor misionare, câțiva mici șefi de stat. Este regretabil că nu avem nici un fel de informații despre istoria politică din perioada dintre moartea lui Buddha și epoca Gupta (319 d.Chr.), când budismul a ajuns la apogeu. Imediat după aceea, a intrat în decadență. Nimic nu dovedește faptul că în această primă epocă noii convertiți budiști ar fi suferit de pe urma ostilității sau persecuției în teritoriile învecinate. Prinții care „s-au refugiat” în Buddha au încercat să aplice în guvernarea statelor lor principiile sublimale ale doctrinei. Firește, rezultatele au fost diferite în India și în țările non-hinduse. În funcție de condițiile fizice, culturale și politice, situația a fost diferită în China, Japonia, Tibet și Mongolia față de India și sud-estul Asiei. În decursul expansiunii sale, comunitatea discipolilor Iluminatului a trecut prin diferite stadii, descrise de noi anterior, iar în ceea ce privește doctrina, cultul și organizarea găsim în ele unele paralele interesante cu istoria Bisericii creștine primitive. În stadiul său mai vechi, budismul s-a dezvoltat totuși încet și a urmat mai degrabă o linie conservatoare democratic-congregaționalistă, preferată celei care ar fi condus-o spre o constituție ierarhică centralizată ; laicii au fost lăsați fără o organizație veritabilă. Se știe despre comunitățile budiste că, înfloritoare la un moment dat, au fost distruse complet pe teritoriul Indiei : nu este nici o îndoială că acesta a fost rezultatul slăbiciunii lor ; ele nu aveau, în realitate, aceleași resurse precum cele ale puternicelor organizații laice ale adversarilor lor, hindușii (reformați) și mahomedanii.

În istoria budismului indian se pot distinge cel puțin două tipuri de relații între religie și stat. Primul tip este reprezentat de vechiul mic stat tradițional teritorial („feudal”), din perioada de până la Alexandru cel Mare. Conform textelor (*suttos*) ale canonului meridional și anumitor texte istorice ecleziastice, politica sa religioasă a fost clementă și pacifistă. Al doilea tip este ilustrat de primul imperiu hindus, sub dinastia Maurya. Al treilea rege a fost celebrul Aśoka (272-232 î.Chr.), nepot al fondatorului, Candragupta, și convertit la budism. El a încercat să realizeze la scară mare idealul unui stat budist. Dat fiind că avem șansa de a poseda, în bine cunoscutele sale inscripții, niște documente originale despre o parte a acestei perioade, ne

permitted să urmărim destul de precis procedeele politicii sale. Chiar dacă nu știm în ce măsură au fost respectate în realitate intențiile și ordonanțele acestui rege, putem cel puțin să ne facem o idee clară despre un stat budist indian din epoca respectivă. La începutul domniei, Aśoka a urmat politica crudă a cuceritorului. Totuși, curând a regretat aceasta și a proclamat noul său ideal într-un document emoționant („Maiestatea sa dorește pentru toate ființele însuflețite siguranță, stăpânirea pasiunilor, pacea sufletului și bucurie”). În al nouălea an al domniei, Aśoka a devenit discipol laic, iar în al unsprezecelea a devenit călugăr, fără a abandona totuși guvernarea țării. El era fără îndoială scutit de respectarea preceptelor care îl împiedicau să acționeze în continuare ca rege. A renunțat la gloria militară și a căutat să răspândească „legea cea bună” prin misiuni și să contribuie la fericirea și prosperitatea poporului său în ultimii 40 de ani de domnie. Guvernatorii săi au primit ordinul de a ține adunări regulate cu scopul de a expune legea și a numi supraveghetori oficiali (*dharma mahamatra*), care trebuiau să vegheze la aplicarea sa. Între alte obligații, ei o aveau pe aceea de a se ocupa de săraci și bătrâni, de a împiedica suferințele nedrepte, de a administra fundațiile de pietate și de a face pomeni. Conduita supușilor săi trebuia să fie reglementată în conformitate cu idealul moral al lui Buddha, iar regele a făcut ca regula *ahi-s*³, interzicând uciderea oricărei ființe, să fie respectată prin impunerea unui regim vegetarian la curte și în întregul regat. Vânatoarea a fost înlocuită cu pelerinaje. *Aśokavadanas* *etra* descrie, în stilul caracteristic acestui gen literar, vizita regelui la locurile sfinte ale credinței. În ansamblu, se pare că monarhul nu a insistat asupra „ortodoxiei” în sensul strict al cuvântului, ci a fost dornic să își vadă supușii purtându-se în conformitate cu preceptele legii. Se pare că nu a abolit pedeapsa capitală. Atitudinea sa față de celelalte credințe era tolerantă, dar insistă ca fiecare să adere la un crez particular. Există toate motivele pentru a crede că Aśoka era sincer în zelul său față de idealul budist.

Budismul, care devenise religia oficială a statului lui Aśoka, era de tip conservator și, în esență, nu se deosebea de cel din alte țări unde pătrunsese H^o *nay*³ *na*. Ceylonul, aflat sub influența misionară a marelui rege Maurya, precum și Birmania și Siamul au adoptat această formă a credinței ca religie oficială. În Siamul thailandez, regele este până în zilele noastre șef al corpului ecleziastic și, în același timp, șef al statului. El numește „patriarhul”, iar pentru alegerea abaților și fondarea de noi mănăstiri este necesară confirmarea statului. „Totuși, în ceea ce privește organizarea interioară, reglementată de legea lui Buddha, ordinul se conduce singur; regele nu era decât protectorul său laic.” În zilele noastre, clerul este din ce în ce mai dominat de către stat. El este reprezentat, conform unei legi ecleziastice recente (1902), de „o adunare a Bisericii, alcătuită din marii abați și asistenții lor”. Ultimii regi, după Mongukt, au fost foarte interesați de aspectele doctrinal, cultural și organic ale religiei de stat. Conform unui specialist modern, Virginia McLea Thompson, vitalitatea budismului persistent într-un Siam aflat în evoluție se datorează strânsei sale integrări cu viața poporului. Budismul a trebuit să accepte anumite compromisuri. „Buddha, se pare, nu a interzis niciodată discipolilor săi să poarte un război defensiv.” În Thailanda, principiul *ahi-s*³ nu a fost respectat niciodată literal. „Este corectă afirmația că budismul nu a împiedicat niciodată în mod serios vechii Thais de a se deda activităților războinice; preoții chiar binecuvântau armatele ce plecau la război; însă le-a îmblânzit brutalitatea.” *Sa-gha* birmaneză, care nu a fost niciodată atât de bine organizată ca *sa-gha* siameză și a fost „mai puțin activă decât cea japoneză și mai vie decât cea chineză”, este la ora actuală strict subordonată guvernului. În Cambodgia,

regele este și șeful Bisericii, dar nu are dreptul de a modifica doctrina și nici de a confisca proprietățile ecleziastice. Ceremoniile „brahmanice” sunt celebrate cu ocazia sărbătorilor oficiale, cum este cea a încoronării. Cambodgia și Jawa, unde hinduismul și budismul fuzionaseră până la un anumit punct, au trecut, sub influența Siamului, de la Mah³y³na la H^onay³na. Budismul a trecut în China, Japonia, Mongolia și Tibet în interpretarea Mah³y³na, o teologie supranaturală și politeistă foarte dezvoltată, un ideal moral modificat într-o manieră caracteristică, o metafizică destul de complicată, cu forme de devoțiune minuțioase și o organizare ierarhică. Ar fi în afara subiectului nostru să descriem stabilirea Mah³y³na în aceste țări în care nu trebuia să existe religie oficială de stat, în principal în China și Japonia. În perioada Nara (secolul VIII), această doctrină a înregistrat în Japonia o primă faimă, care a provocat compromisuri împotriva cărora s-au ridicat reformatorii Dengyo și K³b³. Când noile congregații din Kyoto și Hiei-san s-au dezvoltat la rândul lor în organizații ecleziastice în egală măsură compromise politic, s-a făcut auzit protestul marilor reformatori din secolele XI și XII, Dogen și H³nen, Shinran și Nichiren. Din aceste corpuri care s-au format atunci, cel al lui Nichiren este cel mai naționalist; cel al lui Shinran (Shin-su) are cele mai puternice afiliere politice (regula lui Hongwanji). Există o diferență notabilă între organizațiile budiste din Tibet și Japonia (cf., în Evul Mediu, luptele la care călugării budiști au participat în număr însemnat) și tipurile pașnice ale budismului meridional.

Lamaismul, budismul din Tibet, este un exemplu instructiv al unuia dintre cele două tipuri extreme de relații existente între religie și stat, realizate după victoria și stabilirea unui cult: este vorba despre controlul complet al statului de către corpul ecleziastic. În vreme ce, în India, Aśoka personifica o formă blândă și temperată de cezaropapism, lamaismul este un exemplu elocvent de teocrație. Regatul păgân al Tibetului a fost convertit la budism în secolul VII. După cum „patriarhul” Bodhidharma a devenit instauratorul budismului în China, tot așa Padmasambhava a fost fondatorul acestei religii în Tibet. Structura politică originală a regatului s-a dezintegrat în timpul cuceririi împăraților mongoli și, începând din această epocă, lamaismul, care domnește în țară prin ierarhia sa spirituală, s-a dezvoltat continuu. Versați în afacerile politice și militare, puternicii abați ai unor mari mănăstiri influente au luat puterea în mâini. Lamaismul s-a reorganizat în cursul reformei lui Tsong-Kha-pa: aceasta a însemnat fondarea bisericii Galbene, ce a repus pe primul plan asceza, mai ales celibatul, viața spirituală, meditația și studiul științei sacre. Sub supremația chineză, țara a fost guvernată de cei doi prinți ecleziastici cei mai puternici. După o recentă monografie despre regatul tibetan, „nu numai că preoții și-au făcut simțită influența asupra statului prin mănăstirile lor, dar ei au servit personal ca membri ai guvernului, în funcții civile și chiar militare”. Astfel, „în limitele regatului său, Dalai-Lama este probabil monarhul cel mai autocratic din lumea actuală”. Prestigiul unic al măștrilor tibetani se sprijină pe concepția despre *kubilgans*. Conform acestei teorii, ei sunt priviți drept încarnări ale marilor figuri din panteonul Mah³y³na. Panchen Rimpoche (*Tashi Lama*), al doilea maestru al Tibetului, este mai puțin compromis politic decât Dalai-Lama și de aceea se bucură de o autoritate religioasă particulară. „Regentul” ecleziastic care domnește în locul tânărului Dalai-Lama, până ce acesta ajunge la maturitate, este ales de obicei dintr-una din cele șase mănăstiri aflate la conducerea țării.

C. Creștinismul

Adoptarea creștinismului ca religie de stat la Roma a antrenat o serie de măsuri luate de împărații care s-au succedat după Constantin până în perioada lui Valentin, Valens și Teodosiu. Capitalele Romei orientale și Romei occidentale au devenit cele două centre religioase și politice ale lumii creștine. Istoria „statelor” germane oferă exemple ale unor metode foarte diferite pentru convertirea la creștinism a goților, lombarzilor, francilor, saxonilor și scandinavilor. Accesul la putere al regilor franci și formarea acestei monarhii a constituit leagănul statului creștin din Occident. Un nou tip de stat creștin, statul slav, a luat naștere prin introducerea creștinismului în țara slavă de către marele cneaz de Kiev. Cu toate că acesta a fost un creștinism „ortodox”, originar din Bizanț, condițiile politice ale noului stat oriental erau diferite de condițiile celui vechi. Și după ruptura dintre Orient și Occident, lumea creștină a cunoscut două soluții diferite la problema Bisericii și a statului.

Să studiem mai întâi soluția orientală. Bizanțul moștenise de la Roma ideea unei strânse asocieri între *sacerdotium* și *imperium*. Începând de la Iustinian, s-a putut constata că împăratul conducea Biserica la fel ca pe un important departament al statului, *jus publicum* conținând *jus sacrum*. În pofida tentativelor teoretice și practice ale patriarhilor de a apăra pretențiile statului și de a limita sau împiedica intervenția împăratului în materie de credință și disciplină ecleziastică, aceștia nu au ajuns niciodată în situația „patriarhilor occidentali”, adică a papilor. Împăratul bizantin a fost totuși un protector al credinței mai fericit decât fratele său din Occident. Opoziția violentă a unor asceți precum Teodor Studitul față de dominația și intervenția seculare nu a avut efecte durabile.

Este imposibil să urmărim în detaliu în această lucrare dezvoltarea relațiilor dintre Biserică și stat în Evul Mediu occidental și să îi studiem teoria politică și istoria. Însă datorită importanței sale, trebuie să îi menționăm fazele esențiale. Prima perioadă cuprinde epoca originii și dezvoltării comunității creștine, constituirea Bisericii sub conducerea episcopilor, formularea teoretică a principiilor sale, organizarea reală a administrației pe tot cuprinsul Imperiului Roman și, în fine, persecuțiile la care a fost supusă de stat, deoarece refuza să participe la cultul oficial. A doua perioadă este marcată de adoptarea cultului creștin ca religie de stat (325) și împărțirea în două imperii (395). A urmat apoi o exterminare graduală a cultelor păgâne tradiționale și a altor culte importate. În interior, comunitatea creștină era fărâmițată frecvent de lupte și discuții cu privire la unele aspecte ale doctrinei, cultului și organizării. În urma excluderii sau a exodului grupurilor disidente, numite de către Biserică eretice sau schismatice, s-au stabilit comunități minoritare. Relațiile lor cu statul au fost deseori total diferite de cele ale corpului ecleziastic principal. Situația s-a modificat în timpul apariției statelor germane. Începând din momentul acesta, Biserica de la Roma, cuprinzând majoritatea zdrobitoare a creștinilor din Occident, a trebuit să țină seama de o întreagă varietate de state. În această perioadă au fost puse fundamentele concepției despre un *jus ecclesiasticum*, care, plecând de la sursele creștine pentru a-i da o interpretare catolică și utilizând metodele jurisprudenței romane, a reglementat și definit constituirea *Civitas Christiana*. A treia perioadă, începând din timpul carolingienilor și până la sfârșitul secolului XIV, a fost aceea a marii lupte între Biserica romană, reprezentând majoritatea creștinătății, și pretențiile sale din ce în ce mai mari la autoritate. Aceasta a fost forța seculară cea mai puternică din lumea

occidentală. Cu toate că s-a format un anumit număr de state naționale, cu care Biserica a avut dispute (Franța, Anglia, Spania etc.), conflictul dramatic a ajuns la paroxism în lupta dintre papi și împărații romano-germanici. Organizarea marelui corp ecleziastic a făcut noi progrese și a atins apogeul în elaborarea doctrinei și a cultului Bisericii medievale. Personalitatea lui Grigore al VII-lea reprezintă efortul gigantic făcut pentru a impune societății creștine o ordine și o unitate, care să cuprindă în interiorul ei Statul și Biserica, și pentru a stabili superioritatea autorității spirituale față de autoritatea seculară. În Biserică a continuat procesul de centralizare, ceea ce a contribuit în mod considerabil la lărgirea jurisdicției acestui Pontifex Maximus al său. Cererile laicilor și ale episcopilor de a participa la luarea deciziilor vitale și la conducerea Bisericii au fost respinse, chiar dacă nu într-o manieră absolută în ceea ce privește ultimul punct. Istoria dramatică a luptei dintre imperiu și papalitate poate fi împărțită în *trei perioade*. Prima, aceea a dominației puterii imperiale, de la Carol cel Mare la Henric al III-lea, a fost urmată de creșterea graduală a autorității și prestigiului papei și a atins punctul culminant cu papi precum Alexandru al III-lea și Inocențiu al III-lea și al IV-lea, pentru a sfârși prin sfidarea fatală lansată în *Unam sanctam* a lui Bonifaciu al VIII-lea (1302) („*Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus... omnio esse de necessitate salutis*”). Acest papă a inaugurat a treia perioadă, marcată prin disoluția internă a hegemoniei papale, schismă și nașterea statelor naționale. Ideologia apărută în perioada de tranziție spre o nouă eră (timpurile moderne) este caracterizată prin cuvintele „umanism”, „conciliarism”, „Renaștere” și „Reformă”, tot atâtea mișcări care au avut tendința de a frâna pretențiile șefului Bisericii, atât de elocvent exprimate de către interpreții clericali ai dreptului canonic. (Biserica era definită de Jacques de Viterbe drept „*katexochē*” a statului.)

Ruptura unității spirituale din Occident a fost efectuată prin Reformă și urmată de stabilirea comunităților creștine noi și independente (ecleziastice și „libere”), ce pretindeau a reprezenta adevărata Biserică. Această mișcare marchează nu numai o dată în istorie, dar și o situație diferită din punct de vedere tipologic. Occidentul nu a format niciodată o unitate politică completă, dar a fost mai unit decât în oricare altă perioadă în decursul hegemoniei Imperiului Romano-Germanic ; în timpurile moderne a cuprins o serie de state care, unul după altul, s-au bucurat de supremație. După Reformă, statele europene au avut de ales între trei posibilități : a) să rămână loiale credinței tradiționale și comunității religioase stabilite ; b) să îmbrățișeze și să stabilească una dintre credințele reformate ca religie oficială de stat ; sau c) să refuze orice identificare cu vreunul din cultele prezente. Spania, Franța și statele italiene au ales prima soluție ; Saxa, Prusia și Suedia, a doua ; micul stat Rhode Island, din America, prin declarația sa de toleranță, reprezintă cea de-a treia. Anumite țări, precum Franța, Anglia, Olanda și anumite state germane au trecut prin faze variabile. Câteva națiuni au avut opinii diferite asupra acestui punct și s-au separat în unități teritoriale și guvernamentale diferite, cum au fost Germania și Elveția. În toate țările europene, vechiul adagiul „*cujus regio ejus religio*” sau „o lege, o credință, un rege” a rămas cuvântul de ordine, iar monarhul a determinat crezul supușilor săi. La început, problema minorităților religioase a devenit o chestiune arzătoare, mai ales când statul adoptase o religie oficială (catolică sau protestantă). Ea a fost rezolvată prin constrângere chiar în perioada Reformei și imediat după aceea (secolele XVI și XVII). Începând din această epocă, în Europa au existat cel puțin cinci tipuri de „stat creștin” : ortodox oriental (Rusia), romano-catolic, reformat, anglican și luteran. O dată cu reintegrarea puterii politice, problema naturii și a limitelor suveranității

monarhului a devenit o chestiune spinoasă, cea a jurisdicției în materie seculară și spirituală trebuia să fie soluționată, iar relațiile monarhului cu supușii săi cereau o nouă definiție. Pe această temă au avut loc conflicte nu numai între catolici și protestanți, ci și în interiorul protestantismului, între teocrațiști și cezaropapiști de credințe și naționalități diferite.

Opoziția și revoluția suscitată de „nonconformiștii” religioși, ale căror puncte de vedere variau atât din perspective teologice, cât și sociologice (cap. V), au creat condițiile apariției a două sugestii pentru o nouă soluționare a problemei religiei-stat. Mai întâi, s-a încercat stabilirea unui stat creștin pe principii radical „reformate”. El a fost realizat, de exemplu, în statul „anabaptist” de la Zwickau și Münster, în statele „puritane” (congregaționaliste) din Noua Anglie și, mai târziu, în statul quaker din Pennsylvania. În al doilea rând, s-a insistat asupra separării sferelor Bisericii și statului : această mișcare a fost favorizată de ideea unui contract din ce în ce mai favorabil, atât în ceea ce privește teoria religioasă, cât și în ceea ce privește politica, și de apariția unor noi concepte de toleranță, care și-au găsit cea mai înaltă expresie în Rhode Island, în experiența lui Roger William. Atunci când războaiele religioase au încetat, necesitatea de a opera o ajustare politică și denominațională și dezvoltarea noilor mișcări spirituale promovate de umanism, spiritualism și misticism, cu alte cuvinte problemele puse de „toleranță” au atras atenția puterilor politice atât din punct de vedere filosofic, cât și din punct de vedere teologic. Secolul XVIII a fost martorul punerii în practică a acestor principii de către conducătorii „luminați”, printr-o educație adecvată, făcând abstracție de obediența lor religioasă, și prin guvernele republicane create de asemenea tendințe și mai puțin atașate unei denominații sau alteia. Timpurile moderne au condus așadar spre situația studiată mai sus : creșterea și întărirea responsabilității religioase individuale și recunoașterea acestor drepturi chiar și atunci când statul a ales una sau alta dintre religii. Toate acestea au contribuit în practică la favorizarea micilor grupuri „nonconformiste”, fenomen ce poate fi studiat cu ușurință în teoriile și practica religiei din America. Totuși, indiferent de interpretarea sa, creștinismul trebuia să rămână religia oficială a lumii occidentale, până în clipa în care ea însăși a fost înfrântă de Revoluția franceză, și nu numai instituțiile ce o reprezentau. A trebuit așteptat secolul XX pentru ca această tradiție să fie abandonată. Abia acum se poate constata din partea anumitor state trecerea de la o atitudine mai „tolerantă” sau indiferentă față de creștinism la o atitudine oficial anticreștină. Este în afara subiectului nostru o analiză a evoluției gândirii (ideologiei) ce a pregătit această transformare și conflictul religios care a însoțit criza socială și politică din vremurile noastre, precum și studierea sensului societății creștine în lumea modernă.

În concluzie, trebuie să mai adăugăm câteva cuvinte despre relațiile dintre Biserică și stat în Statele Unite. În America, spre deosebire de conceptele erastiene sau de anumite concepte catolice exclusive ale Bisericii, toate corpurile religioase sunt privite ca societăți private, recunoscute de stat ca asociații voluntare, care se îngrijesc singure de nevoile lor. Acolo nu există o biserică stabilită. Reglementările principiilor și practicii referitoare la drepturile și îndatoririle corpurilor religioase variază în funcție de fiecare stat în parte. Anumite trăsături ale relațiilor dintre Biserică și stat în S.U.A. se datorează evoluției istorice, ideilor moștenite de pe Vechiul Continent și instaurării guvernului federal. Ultimul factor amintit a necesitat în primul rând o reglare generală a statutelor grupurilor religioase în raport cu guvernul federal și statul. Primul amendament al Constituției americane conține definiția minimă a unui „stabiliment creștin” ; respingând testele religioase, el a contribuit la dispariția din

primele Constituții ale Statelor a discriminării în funcție de denominația religioasă. În al doilea rând, organizarea graduală a corpurilor denominaționale a fost simplificată. Cadrele tradiționale (mergând până la amintirile de pe Vechiul Continent) și creșterea continuă a imigrației au contracarat acest proces, dar nu au reușit să-l oprească. Tendința spre o unitate națională și ecumenică din corpul protestanților din S.U.A. vădește aceeași mișcare dinamică. Dificultățile oricărei soluții a problemei religie-stat rezidă mai întâi în necesitatea de a ajusta pretențiile corpurilor religioase cu privire la reglementarea educației și conduitei membrilor lor, la pretențiile societății în general și la normele politice ale guvernului ; ele rezultă, în al doilea rând, din conflictele ce pot izbucni ca urmare a măsurilor obișnuite sau extraordinare luate de către stat, provocând opoziția grupurilor religioase sau a membrilor acestora (război, legăminte, impozite, simboluri, drapele etc.).

CAPITOLUL VIII

Tipuri de autoritate religioasă

1. Organizarea grupurilor religioase

Studiind sociologia religiei, mai rămâne de rezolvat o problemă. Dacă este posibilă o comuniune pe baza experienței religioase, în ce constau organizarea și constituția grupului religios? După cum am lăsat să se înțeleagă mai sus, nu există un asentiment general cu privire la posibilitatea și oportunitatea de a comunica experiența religioasă. De-a lungul istoriei religiei, s-au făcut auzite în repetate rînduri proteste îndreptate nu numai împotriva cadrelor specifice, stabilite în religiile existente cu privire la credință, cult și organizare, dar și împotriva oricărei tentative de a obiectiva, de a „materializa” și deci de a „profana” adevăratul sentiment religios. Raționaliștii, cu tendința de a analiza substanța religioasă deseori diluată cu care se mulțumesc, spiritualiștii și misticii, ce evită orice formă de reuniune, și mulți șefi individuali și *homines religiosi* de diferite tipuri au ezitat sau au fost chiar ostili față de ideea admiterii oricărei „religii de grup”. Totuși, printre mistici și eremiți s-au format unele comunități religioase. Se pare, deci, că în om există într-adevăr o tendință profund înrădăcinată, de a se alătura altora în adorația numenului, pentru a găsi încurajare, forță și ajutor moral, tocmai prin faptul că participă la ceva la care participă și alții. De-a lungul întregii istorii a umanității, credința în valoarea unei asemenea comuniuni a fost atât de profundă, încît a creat conceptele și instituțiile religioase și sociologice cele mai eficace. Prin intermediul acestor noțiuni, nu numai că s-a produs prima integrare a adoratorilor împinși de noua experiență religioasă, dar grație ei grupul s-a conservat continuu, atunci când reintegrarea părea necesară. *Ecclesia*, *sa-gha* și *‘umma* sunt trei exemple ale acestor concepții fundamentale, exemple luate din credințele creștină, budistă și mahomedană. Fiecare s-a dovedit a fi un factor de profundă inspirație, de sprijin și o sursă de gândire și acțiune de-a lungul timpului. Chiar și cei ce au ezitat sau au refuzat să se conformeze vreuneia dintre formațiunile istorice cărora conceptul central le-a dat naștere au fost adesea înclinați să-și mărturisească puterea în mod direct, involuntar sau inconstient. Ca ideal, concepția respectivă i-a invitat să viseze sau să conceapă noi posibilități de realizare a sa, iar izolații, care găsesc că este imposibil să se unească cu alții în comuniunea cu sacralul – printre aceștia aflându-se unele mari figuri ale istoriei religioase ale umanității –, pot fi priviți ca niște „soliști” în cadrul sublimei orchestre a comuniunii în adorație.

Dacă există o comuniune înrădăcinată în experiența religioasă, care îi sunt atunci formele de organizare naturale și adevărate? Am trecut anterior în revistă unele dintre cele mai remarcabile tipuri de organizare, cele ale grupurilor „identice”, cele specific religioase, și le-am examinat structura și spiritul caracteristic de solidaritate.

Am remarcat că toți, chiar și cei animați de idealuri egalitare, au cunoscut charisma religioasă, de unde rezultă autoritatea religioasă. Autoritatea poate îmbrăca, totuși, forme diferite. S-a recunoscut, chiar și în ceea ce privește popoarele primitive, că gradul în care sunt dotați bărbații și femeile cu *sensus numinis* este variabil. Rezerva nu implică în mod necesar superioritatea intrinsecă, ci înseamnă pur și simplu că unii posedă calități, daruri sau talente ce lipsesc altora. Decurge de aici o diferențiere a bazelor după care candidatul cu o înclinație naturală și o aptitudine pentru activitatea religioasă se poate dedica unor exerciții de natură să-i dezvolte potențialitățile și să se consacre acestor activități fie parțial (de exemplu, pentru un timp), fie în exclusivitate. Există stadii intermediare între tipul general de inițiere și educație acordate grupurilor de vârstă, formate din oameni tineri sau membrii unor organizații specific religioase, și pregătirea și riturile specifice, prin care grupurile și indivizii și-au asumat sarcini în vederea cărora au fost selectați într-un mod mai mult sau mai puțin precis. Anumite clanuri, precum leviții evrei, magii din Media, clanurile culturale japoneze, grecești și hinduse, asociații ca societățile de mistere și indivizii organizați, fie beneficiari ai unei charisme, fie responsabili în mod oficial ai unui cult în aceste societăți sau în altele, reprezintă tot atâtea ilustrări ale acestui fapt. Acest gen de specialiști, fie individuali, fie grupați, este întâlnit la un mare număr de triburi primitive. Stima manifestată de societatea primitivă față de intermediarii profesioniști între oameni și spirite, care îndeplinesc ceremoniile necesare pentru a le face favorabile, este variabilă. În unele triburi și grupuri, ei se bucură de un mare prestigiu; în altele, li se arată mai puțin respect. Nu peste tot întâlnim o specializare de genul acesta și, cu siguranță, nu există monopol. Deseori, autoritatea în domeniul experienței religioase nu depinde de o pregătire specială, nici de exercițiu, nici de calificarea profesională, însă, parțial, dacă nu în totalitate, depinde de o *charisma* (darul grației) individuală. Personalitatea dotată cu ea, temporar sau permanent, este privită ca fiind gura sau, după caz, spiritul prin care poate vorbi zeul sau demonul. Marea problemă a profeției din Vechiul Testament este aceea de a face distincția între „adevărații” și „falși” profeți. Și unii, și ceilalți au aceleași procedee, se depărtează de conduita normală a lumii și din cauza aceasta sunt priviți uneori cu teamă, din respect față de zeul ce se exprimă prin gura lor, alteori cu un amestec de milă și dispreț pentru ființa posedată de spiritul rău. Când autoritatea charismatică dispăre din organizarea corpurilor ecleziastice, lipsa de defecte fizice sau mentale poate deveni un criteriu pentru admiterea într-o funcție culturală. Profeția charismatică și „anomalia” personală coincid adesea. Dostoievski ilustrează magnific stima pe care o au creștinii din Orient față de „cei îndrăgostiți de Dumnezeu”.

Totuși, autoritatea religioasă nu se datorează totdeauna unei constituții psiho-fiziologice extraordinare. Mari daruri spirituale, intelectuale și morale pot contribui la respectul și reverența față de „omul lui Dumnezeu”. Spiritualitatea, și în particular spiritualitatea creatoare, este o calitate rară, tranzițiile de la un tip de prestigiu religios la altul pot fi ușoare. Predispoziția de a răspunde imediat inspirațiilor și sensibilitatea la influența supranaturală nu sunt totuși dovada unui temperament „anormal”. Lui *homo religiosus* i se atribuie cu ușurință relații și contacte cu altă lume.

Șefii religioși pot avea orice situație sau profesiune; totuși, unele dintre cele din urmă sunt considerate a fi deosebit de propice dezvoltării tendințelor religioase. Există criterii în funcție de care se poate determina ce tipuri de personalitate sunt mai îndreptățite decât altele să pretindă autoritatea religioasă? Istoria religiei arată că o astfel de autoritate poate veni mai întâi și în mod exclusiv dintr-un dar fiziologic

particular. Se întâmplă ca un individ să fie „diferit” de ceilalți numai prin temperamentul său nervos, dar și să i se atribuie o natură și daruri particulare, să fie privit cu teamă, deoarece are un mod original de a fi și de a acționa. Câteodată, este posibil să nu se bucure de stima celorlalți și să fie tratat cu dispreț sau chiar persecutat. La multe popoare, cei cu deformații fizice sunt considerați drept semne „sinistre” sau „de rău augur”, impunându-se adesea exterminarea sau expierea: așa se întâmpla la etrusci, greci și romani. Este bine cunoscut faptul că nomazii din nord-estul Asiei pretindeau ca toți „șamanii” să aibă un anumit habitus fiziologic și un grad ridicat de excitabilitate nervoasă. La fel stau lucrurile și în numeroase grupuri de africani, indieni din America și indonezieni. Personajele dotate cu asemenea dispoziții se bucură de un deosebit respect. Tradiția și obiceiurile codifică metodele destinate cultivării acestor daruri și producerii efectelor speciale în stări anormale de conștiință, în extaz sau sub efectul unor fărmece. Dat fiind că experiența interioară neobișnuită este într-adevăr rezultatul unei stări de spirit extraordinare, indivizii care beneficiază de ea sunt înconjurați de o mare venerație. Totuși, la nivele mai elevate ale culturii, se procedează la o diferențiere mai minuțioasă. Nu toate stările neobișnuite sau anormale ale corpului și spiritului trec drept „sacre”. Prin contactele cu invizibilul, individul poate deveni „organ” sau „gură” a divinului. El poate pretinde să treacă drept mesager sau mediator între lumea vizibilă și cea invizibilă și poate ajunge cu ușurință să capete o autoritate, datorită căreia să exercite o influență extraordinară. Deseori, pretențiile sale trebuie să fie legitime, justificându-le și coroborându-le cu fapte sau acte miraculoase. Acest tip de spiritualitate antrenează în mod progresiv unele *corolare sociologice* caracteristice: se formează un grup de discipoli mai mult sau mai puțin tranzitoriu, ei fiind atrași și integrați de charisma șefului. În afară de darurile spirituale, există și alte calități care îi întăresc adesea prestigiul: experiența, ascuțimea spiritului, inventivitatea, cunoașterea și înțelepciunea. Mai ales în societățile mai puțin complexe, șeful religios este considerat ca având aceste calități și oricine face dovada că le are este sigur că dobândește un ascendent extraordinar. La primitivi sau alte popoare, o memorie excepțională, rezultatul unei exersări active a unui dar natural, îi rezervă posesorului ei un rol important în activitățile religioase. Păstrătorul tradiției sacre impune poporului său cel mai înalt respect. Abilitatea și aptitudinile în tot felul de domenii conving grupul de superioritatea lui *homo religiosus*. S-a remarcat frecvent că preoții se disting de restul poporului prin cunoașterea mai mult sau mai puțin profundă a anumitor fenomene naturale, ceea ce le permite să câștige încrederea poporului în puterea lor. Ei au studiat utilizarea unor remedii, proprietățile unor ierburi și ale altor plante, schimbările timpului și obiceiurile animalelor, iar această cunoaștere aduce un ajutor concret menținerii autorității lor (negri, hotenotoți, dayaci, tahitieni, araucani, eschimoși). A clasifica genurile speciale de abilitate sau reușită din care poate deriva autoritatea ar constitui o întreprindere foarte vastă. O atenție specială merită practicile ascetice. Max Weber utilizează frecvent termenul de „virtuoși” pentru a-i califica pe cei ce li se consacră. India rămâne exemplul clasic de țară, deși nu singurul, unde aceste practici s-au bucurat totdeauna și se bucură și azi de cea mai înaltă considerație. Aceeași situație o întâlnim în Marile Câmpii din America de Nord, în Mexic, Asia de nord-est și Africa. O altă sursă de autoritate o reprezintă faptele ce ar putea fi clasificate printre cele „magice”. S-a observat, pe bună dreptate, că este dificil de stabilit o delimitare strictă între religie și magie. Actele în sine pot să nu se deosebească în religie și magie; însă ceea ce diferă în ambele sunt atitudinea și scopul. Nici istoricul, nici sociologul nu sunt

capabili să decidă într-un caz dat dacă acționează „magicianul” sau „omul lui Dumnezeu”. Aceasta ar implica o judecată religioasă (teologică), iar reacția psihologică de teamă din partea asistenților nu este suficientă pentru a stabili o distincție în cazul de față.

Ceea ce explică onorurile și venerația cu care este înconjurat omul sfânt se rezumă la ceea ce este el, ceea ce face și ceea ce știe. În cazuri extreme, este privit ca fiind divin și constituie obiect de adorație; dar aici ne vom ocupa numai de tipurile de autoritate religioasă diferite de divinitatea însăși, adică de subiecte, și nu de obiecte ale religiei. Deseori se întâmplă ca persoana lor, ceea ce le aparține și ceea ce ating ei să fie izolate (tabu): hrană, îmbrăcăminte, instrumente și ustensile personale. Regăsim astfel la ei dubla natură a „sacruului”: atracția și straniețatea. În anumite culturi foarte ritualiste, fenomenul a dat naștere unei întregi cazuistici minuțioase, cum se întâmplă în iudaism, parsism, budismul Mah³y³na, hinduism, greco-catholicism, romano-catholicism și anglicanism. Unele funcții speciale, și numai ele, trebuie îndeplinite în mod exclusiv de către cei care, prin natura sau atribuțiile lor, sunt capabili să le îndeplinească. Ei au puterea de a servi ca intermediari sau mijlocitori în apropierea divinității, de a administra dreptatea, de a conduce sau de a sfătui prinții, de a preda și educa, în fine, de a îndeplini rituri de adorație. Ei pot acționa așa cu sau fără „mandat”, pentru un timp sau pentru totdeauna, cu sau fără control. Istoria religiilor ne oferă numeroase exemple. Mai departe vom schița o tipologie a autorității religioase. Însă, aici, se cuvine să remarcăm că profeții, clarvăzători, preoții, reformatorii și sfinții se întâlnesc atât în civilizațiile primitive, cât și în cele mai evolute. Uneori, personajul intră cu ușurință într-o categorie anume, dar uneori sfidează orice clasificare. În jurul „omului sfânt” plutește ceva misterios, iar expediente precum machiajul, deghizarea, manierele și gesturile straniei servesc vrăjitorului și vindecătorului primitivi la creșterea impresiei de teroare și groază provocată de înfățișarea lor. Caracterul misterios autentic este superb ilustrat în Vechiul Testament prin povestea lui Ilie și a altor vechi „profeți”, care au exercitat asupra compatrioților lor o autoritate fără egal.

2. Charismă și autoritate

Max Weber a introdus în limbajul sociologic termenul fericit de „charismă”, pentru a desemna puterea specifică de a postula și exercita autoritatea asupra celorlalți. Există tipuri diferite de charisme și personaje charismatice, dar aspectul fundamental se găsește în tipul lor religios. Termenul vine din greacă, din Noul Testament (charisma, „darul grației”), dar fenomenul este cunoscut în întreaga lume. Primitivii vorbeau despre *mana*, ce face trimitere la același lucru. Persanul *hvarnah*, „glorie”, de care este pătruns șeful religios și politic, este un alt exemplu. Triburile germanice gratifică anumite clanuri sau familii cu un calificativ colectiv asemănător. Sub influența aceluiași concept, în Evul Mediu timpuriu, se proceda la alegerea împăratului, care nu era nici o alegere liberă, nici un drept pur ereditar. Împrumutând termenul limbajului sociologic, Weber a stabilit în plus o distincție între charisma personală, datorată titlurilor *personale*, și charisma *funcției*. Această distincție are importanța ei. Charisma personală este probabil cea originară, dar charisma funcției a câștigat o importanță enormă în istoria grupurilor religioase. Fără nici o îndoială, în charisma personală există ceva inanalizabil și irezistibil; dimpotrivă, charisma

funcției se pare că este mai puțin eficientă. Aceasta din urmă pare mai ușor de definit decât tipul personal, care rămâne vag, deseori imposibil de delimitat, dar este mai restrâns, mai superficial și cunoaște mai puțină întindere. Între cele două tipuri mai există încă o diferență importantă. Charisma cu caracter personal face apel mai mult la emoție; charisma funcției este mai „rațională”. În vreme ce prima solicită o supunere totală și chiar renunțarea la propriile vederi, a doua presupune de obicei o supunere limitată și „măsurată”. Diferența este totuși mai mult practică decât teoretică. Pentru a dovedi cele de mai sus, este suficient să comparăm fidelitatea mărturisită față de profet și maestru cu fidelitatea mărturisită față de preot și catiheti. Altfel spus, între cele două tipuri de loialitate se poate stabili o distincție calitativă și cantitativă, chiar și în limitele unei analize pur sociologice. Această analiză ar fi totodată util completată printr-o examinare a fenomenului ce pornește dintr-un alt punct de vedere. Pretenția subiectivă pe care se bazează autoritatea își găsește expresia în conștiința faptului că „omul sfânt” are o valoare proprie și o vocație proprie. Pretenția este stabilită în general de teologi și nu intră în sarcina sociologului stabilirea „adevărului” ei autentic. Autoritatea unui șef religios nu este neapărat identică cu pretențiile sale, deoarece se poate ca el să aibă mai multă sau mai puțină decât ar merita. Un vrăjitor primitiv poate pretinde că este încarnarea unui spirit și să nu fie recunoscut ca atare. La început, Mahomed a fost alungat din Mecca, atunci când a cerut să fie respectat ca mesager al lui Dumnezeu. În schimb, Noul Testament ne relatează că Isus a refuzat să mărturisească faptul că era Mesia, pe când se afla în Galileea (*Messiasgeheimnis*), cu toate că mulțimile îi recunoșteau această autoritate și se alăturau cauzei sale. Prestigiul unui șef religios poate chiar să provoace modificări în pretențiile lui și în interpretarea pe care și-o dă singur. Putem risca următorul paradox, anume că, din punct de vedere sociologic, în cazul acesta efectul produce cauza. Găsim numeroase exemple de *homines religiosi* în secte din întreaga lume. Acesta este subiectul dramei lui Bjørnson, *Beyond Human Power*, în care eroul este obligat să se angajeze să facă un miracol, pentru a-i satisface pe cei ce îi admiră puterea de vindecător.

Cauzele care au dat naștere charismei funcției au fost în parte deja studiate. Dintr-un punct de vedere negativ, ea este pregătită de sfârșitul erei „pneumatice” și de retragerea inspirației. Diviziunea și diferențierea funcțiilor lucrează în același sens. Rezultă de aici niște tipuri de autoritate religioasă *oficială*. În corpurile ecleziastice foarte organizate, găsim o ierarhie minuțioasă, ce cuprinde o întreagă schemă complicată de obligații, funcții și onoruri, cu toate diferențierile corespunzătoare rangului, privilegiilor și distincțiilor. Biserica romano-catolică și bisericile ortodoxe și orientale; într-o mai mică măsură metodismul episcopalian și secte precum irvingiții și Sfinții Apostoli ai Ultimelor Zile, iudaismul, budismul Mah³y³na, zoroastrismul și hinduismul; vechii romani, etruscii și celții; religiile maya, mexicană și peruviană, ca și Babilonul, Egiptul, China și Japonia (Shint³), toate acestea oferă numeroase exemple. Acolo unde prevalează idealul egalitar, sunt recunoscute anumite charisme ale funcției (bătrâni, catiheti, pastori, miniștri, conducători, păstori, timonieri) care pot reprezenta singurul (și singurul aprobat) dintre ordinele funcțiilor religioase oficiale sau o ierarhie simplificată. Criteriul distincției între cele trei tipuri fundamentale de charismă a funcției este indicat prin termenii de „preot”, „ministru” și „orator”. Fiecare dintre cei trei termeni desemnează o concepție diferită despre caracterul, natura și funcția personajului în activitate. Preotul este consacrat, ministrul este ales, iar oratorul este chemat sau se desemnează singur. În ultimul caz, există o trecere de la autoritatea oficială la autoritatea charismatică. În fine, în al treilea rând,

rareori se întâmplă să găsim stadiul extrem al organizației egalitare și, dacă uneori mai există, aceasta nu se întâmplă decât pentru puțin timp : este cazul în care nu se recunoaște nici o charismă a funcției, de orice fel ar fi ea, iar diferitele funcții ale comunității religioase sunt asigurate alternativ de către membrii săi, fără a se tolera nici un prestigiu, nici o autoritate din partea lor.

Cei care se bucură de un ascendent religios sunt priviți ca trăind într-o intimitate deosebit de strânsă cu divinitatea ; de asemenea, tot ce are legătură cu această experiență devine primordial, și tot ce se raportează la ea numai indirect trece în planul secund al vieții lui *homo religiosus*. Se insistă mult asupra pregătirii și conservării dispozițiilor necesare comuniunii cu divinitatea și asupra tuturor mijloacelor de a o favoriza : exerciții spirituale, examenul de conștiință, adorația, rugăciunea și meditația. Entuziasmul este extazul cu caracter excepțional, pregătind cea mai intimă comuniune cu divinitatea sau rezultând din aceasta, iar cultul este garanția acestui schimb permanent. Din momentul în care se consideră ca fiind posibil și de dorit ca și celălalt să participe la o asemenea experiență decisivă, tot ceea ce conduce spre acest scop devine esențial : predicarea, învățătura, misiunile, propaganda și educația. Mesajul central trebuie anunțat, explicat și studiat ; este necesar ca incidentele practice și intelectuale să fie conturate, interpretate și apărute. „Lumea” trebuie să se confrunte cu spiritul născut din noua experiență.

În plus, este nevoie ca binecuvântările ce decurg din comuniunea cu divinul să fie comunicate și distribuite. O altă activitate a lui *homo religiosus* constă în îngrijirea bolnavilor, a săracilor și a dezmoșteniților. Grație comuniunii cu divinitatea, omul sfânt este considerat adesea ca fiind dotat cu puterea fericită de a interveni în folosul compatrioților săi. Omul care rostește voința zeilor este de asemenea însărcinat să aducă la cunoștința zeilor sentimentele și gândurile fidelilor. I se cere să expună în fața zeilor nevoile, dorințele și necazurile colectivității și ale indivizilor. Ceea ce se așteaptă cel mai mult de la el este alungarea ciumei și a războiului, nimicirea inamicului ; trebuie să obțină fertilitatea pământului, fecunditatea turmelor și a familiei și prosperitatea. Cu cât pretențiile sunt mai nesăbuite, cu atât riscul asumat este mai mare, dar și prestigiul crește atunci când mediatorul reușește. La nivelele mai puțin evolute ale culturii, criteriul de autenticitate a puterii spirituale este în general „succesul”. După cum de la prinț se așteaptă victoria, și atunci când nu o obține este eliminat (Frazer a adunat documente interesante despre acest subiect), în mod asemănător magicianul și vrăjitorul din societatea primitivă nu sunt temuți și respectați decât atât timp cât sunt ascultați de spirite. Saul a încetat să mai reușească în acțiunile sale pentru că „spiritul Domnului îl părăsise”. Cu alte cuvinte, charisma lui individuală se epuizase. Uneori se întâmpla ca, în ciuda vremurilor și a evenimentelor „nefericite”, charisma funcției să reziste, dar aceasta nu este o regulă generală. La fel ca atâția șefi africani, oceanieni și americani, împărații chinezi, care se bucurau de o autoritate „semireligioasă”, erau considerați responsabili în mod personal și erau pedepsiți atunci când nu reușeau în intervențiile lor pe lângă zei.

Viața și situația socială ale unei autorități religioase individuale pot fi foarte diferite de cele ale oamenilor obișnuiți. A putea să comunici cu zeii este un motiv suficient pentru a fi temut, venerat și onorat, pentru a fi marginalizat și supus unor cutume și reglementări speciale. Aceste prerogative pot antrena scutirea de obligațiile sociale la care sunt supuși ceilalți. Dar pot atrage după ele și obligații mai severe. În evoluția autorității charismatice a funcției, apare problema „remunerației”. Atât timp cât activitatea omului sfânt rămâne în întregime „gratuită” și constă numai în

revărsarea darurilor charismatice prin predicare, vindecări și instruire, el poate fi „recompensat” prin „cadouri” de diferite tipuri: hrană, îmbrăcăminte, adăpost, proprietate inalienabilă și alte valori mai mult sau mai puțin importante. Deseori se întâmplă ca aceste cadouri să fie refuzate și transmise altora. Se știe că, în conformitate cu gândirea budistă și cea hindusă, în general, este onorat cel ce oferă, nu beneficiarul. Ca regulă generală, o instituție sau o autoritate oficială este recompensată prin impozite, taxe, venituri sau dări regulate, dar și prin daruri excepționale, cum sunt ofrandele și cadourile din partea organizației de care se ocupă.

Cunoscând influența enormă a autorității religioase nu numai asupra vieții religioase, dar și asupra vieții politice, culturale și economice istoricul religiei, va aproba orice încercare de analiză metodică de natură să permită clasificarea tipurilor de charismă religioasă, deoarece toate cele afirmate aici sunt insuficiente. Max Weber s-a numărat încă o dată printre pionierii acestor cercetări, atunci când a descris anumite forme a ceea ce el numește „hierocrație”. Având în vedere că, de atunci, studiile comparative ne-au oferit o documentație și mai bogată, de acum înainte putem clasifica cu atât mai multă convingere tipurile de autoritate religioasă după distincția fundamentală între charisma individuală și charisma funcției, principiu ce facilitează diferențierea ascendentului religios, chiar și în numeroasele cazuri în care, în realitate, întâlnim o combinație a ambelor elemente.

Cum nu ne ocupăm aici decât de efectele sociologice ale autorității religioase, mai departe nu vom studia implicațiile teologice ale unor noțiuni precum cele de fondator de religie, profet, reformator și clarvăzător. În mod necesar, lucrarea noastră trebuie să se limiteze la aspectul lor sociologic.

3. Fondatorul de religie

Dacă începem prin a examina persoana marilor fondatori de religie, tipurile de autoritate religioasă cele mai importante, ne vom da seama imediat cât de dificil este de tras concluzii generale cu privire la efectul social al activității lor. Într-o ultimă analiză, nu se pot face comparații între Isus Christos, Buddha, Jina, Mahomed, Zoroastru, Mani, Confucius și Lao Zi. Fiecare dintre aceste nume sacre reprezintă o experiență unică și a devenit un simbol non-interschimbabil al credinței și speranței oamenilor. Mai presus de orice calcule sau comparații și împotriva lor, este important să insistăm asupra acestei constatări fundamentale. Pe de altă parte, am văzut că în biografiile marilor fondatori se impun unele paralele sau există analogii sesizabile. Or, nu putem da seamă în totalitate de aceste asemănări, semnalând numai evoluția paralelă a „stilului” literar al tradițiilor respective („motivele”) marcând doar modul în care este exprimat conținutul doctrinei lor. Studiul teologic poate urmări planuri analoage chiar și atunci când experiențele de bază sunt diferite. În realitate, viețile marilor personalități amintite prezintă paralele surprinzătoare în diviziunile și etapele lor, precum și în activitatea, în principalele evenimente și în momentele lor decisive. Găsim analogii și în relațiile acestor șefi cu entourageul lor, în tipurile de oameni întâlniți printre adepții lor. Puterea integrantă prezentă în personalitatea și mesajul fondatorilor oferă unul dintre cele mai seducătoare subiecte pentru studiul sociologiei comparate.

Care pot fi trăsăturile distinctive ale „fondatorului”? Este semnificativ de constatat că acest termen nu desemnează o calitate sau o activitate intrinsecă a personalității,

ci se referă la efectul exercitat de charismă în planul istoric și social. Se știe că nici unul dintre marii fondatori nu a pretins că „a fondat o religie”. În felul său propriu, fiecare a avut drept preocupare profundă doar aceea de a duce până la capăt o experiență ce s-a dovedit a fi decisivă în viața sa, determinându-i atitudinea față de Dumnezeu, lume și oameni. Din punct de vedere psihologic și istoric, Isus parcurgând Galileea era un doctor revoluționar, un reformator și un profet. Mulți dintre contemporanii săi l-au privit ca pe un magician. Văzut sub aspect sociologic, a fost șeful unei școli și conducătorul unui grup religios, nu mai mult decât mulți alții înaintea lui și după el. O astfel de descriere însă nu dă seama în întregime, chiar și din punct de vedere sociologic, de importanța sa, atunci când se face abstracție de evenimente care, după moartea lui, au determinat o parte considerabilă a umanității să intre în comuniune cu el. În realitate, Isus din Nazaret sau, pentru a vorbi ca teologii, Christosul, chiar și din punct de vedere sociologic este mai mult decât un învățat, un profet sau un reformator : el a fondat creștinismul. Pentru teolog, numărul adeptilor săi nu are nici o importanță, dar, dintr-o perspectivă sociologică, este semnificativ faptul că Isus, Buddha, Mahomed și Zoroastru au devenit fondatori ai unor mari corpuri religioase, grație influenței pe care au avut-o asupra adeptilor lor prin personalitatea și acțiunea lor. Istoricul este interesat de transformările produse în lume de autoritatea marilor personalități religioase ; dar sociologul nu își îndreaptă atenția decât asupra efectelor directe sau indirecte produse de apariția sa în organizarea și stratificarea societății.

În același timp, nu trebuie să ne mărginim la a utiliza criteriul cantitativ atunci când dorim să distingem marii fondatori de alte personalități religioase de prim plan (reformatori, profeți, doctori etc.). În joc intră un alt factor, care nu are numai o importanță teologică, dar și una sociologică. În realitate, toți fondatorii au devenit ei înșiși obiectul unei venerații religioase. Cultul fondatorului îl întâlnim în creștinism, budism, jainism, mahomedanism, zoroastrism, confucianism, maniheism și taoism ; la fel este și în cazul fondatorilor unor religii de mai mică importanță precum sikhismul, ahmadiya, babismul, vedantismul, dar nu și în cazul unor reformatori ca Moise, Luther și Tsong-kha-pa ; nici în cazul unor profeți cum sunt Amos, Isaia și Ezechiel ; nici în cazul șefilor unor școli precum Valentin, Basilide, Marcion, Śaṅkara, R³m³nuja, N³g³rjuna și Shinran, indiferent de gradul de venerație cu care au fost înconjurați ; nu au devenit obiect de cult nici șefi asemenea lui Brigham Young și Mary Baker Eddy. În ciuda marelui respect ce le-a fost arătat, poate cu excepția zaddikim-ilor hassidieni, în Israel nici unul dintre oamenii lui Dumnezeu nu a devenit obiect de cult. Lumea greco-romană prezintă o situație diferită. Adorarea eroului, lucru necunoscut în Israel, a caracterizat lumea elenistică și a evoluat în sensul venerării lui *theios*, a profetului și filosofului, regelui și clarvăzătorului, tot atâtea tipuri cu o mare *influență* asupra hagiografiei creștine. Istoria veche a religiilor fondate prezintă o varietate interesantă de opinii cu privire la natura și importanța personalității fondatorului. Este evident faptul că au existat profunde divergențe de opinie în controversele hristologice din secolele IV, V și VI, în discuțiile islamice despre Profet, în ciorovăiala dintre hinayaniști și mahayaniști cu privire la Buddha. Disputele au avut repercusiuni sociale. Mari doctori și teologi au grupat discipolii în jurul celor uniți prin atașamentul față de persoana fondatorului și prin adeziunea la mesajul acestuia și la interpretarea dată de învățați. „Mesajul” fondatorului are drept eficacitate esențială stabilirea unui ideal religios și a unei scări de valori decurgând din experiența sa fundamentală. Indiferent de efectul produs de charisma persoanei, experiența creează un centru obiectiv de cristalizare pentru o întreagă varietate de fapte sociale.

Am făcut deja aluzie la numeroasele diferențe remarcate între fondatori, fie ele de ordin personal sau social. Mahomed și Zoroastru au fost desemnați adesea cu numele de „profeți”; Mani, Confucius și Lao Zi sunt numiți „doctori”, „filosofi”, „înțelepți” și reformatori. Este dificil de pus la îndoială faptul că Mahomed se apropie mai mult de profeții din Vechiul Testament decât oricare alt reformator și că fondatorii islamului și zoroastrismului au trăsături comune, pe care le întâlnim parțial și la părintele maniheismului. Cei doi mari doctori ai Extremului Orient pot fi puși în opoziție cu toți ceilalți, iar între Mani, Zoroastru și Confucius există analogii, așa cum există și între Buddha, Jina și Lao Zi. Este dificil să eliminăm considerațiile psihologice, rasiale, istorice și culturale, atunci când dorim să facem analiza sociologică a fondatorului de religie, deși acești factori sunt cei mai importanți atunci când se pune problema clasificării altor tipuri de autoritate religioasă.

Analiza diferitelor activități ale fondatorilor ne conduce în aproape toate cazurile la constatarea că ei au predicat și învățat pe ceilalți. Preocupările primare ale oricărui fondator au fost acelea de a transmite semenului mesajul salvării și al perfecționării și de a-l aduce în situația de a accepta adevărul care i-a fost relevant în cursul experienței fundamentale. Această activitate poate fi însoțită de fapte miraculoase, ca vindecările, împărțirea hranei, metamorfozele etc. Pe aceste fapte se bazează tradiția și literatura hagiografică spre a câștiga în întindere. Actele respective au fost privite ca tot atâtea exemple care pun în valoare charisma personală specifică acreditând omul lui Dumnezeu fără riscul unei erori sau confuzii posibile.

A avea conștiința unei misiuni înseamnă pentru omul lui Dumnezeu a recunoaște că a fost ales în urma „chemării” sale. Ceea ce caracterizează această misiune este intima legătură a mesajului cu personalitatea celui care îl proclamă și puterea permanentă cu care este înzestrat. Ideea de misiune implică și conștiința faptului de a fi mandatat pentru această misiune. Nici Buddha și Jina nu au putut atinge numai prin ei înșiși cea mai înaltă treaptă a iluminării. Isus avea conștiința faptului de a fi fost trimis de către Tatăl, Mahomed că era mesagerul lui Allah, Zoroastru cel al lui Ahura Mazda, iar Lao-Zi era purtătorul de cuvânt al lui Tao. Dacă, din punct de vedere psihologic, aceste personalități aveau temperamente și caractere diferite, ele aveau totodată și o calitate comună, „grandoarea”. În plus, comportamentul lor era caracterizat prin echilibru, negăsind în el nici o urmă de extremism sau exces. Nici măcar Mahomed nu face excepție, cu toate că a fost înclinat mai mult decât ceilalți către un radicalism emoțional. Caracterul și atitudinea sa au devenit în ochii discipolilor rezumatul perfecțiunii. Fondatorul islamului merită un titlu particular. Pe când ceilalți mari fondatori și-au consacrat viața proclamării mesajului lor religios, Mahomed, mai mult decât Mani și Zoroastru, s-a dedicat stabilirii unei ordini politice și sociale practice în teritoriul și în cadrul poporului căruia îi era șef. Din acest punct de vedere, el seamănă cu mari șefi religioși, dar de o altă factură : Calvin, Cromwell și Brigham Young.

4. Reformatorul

În epocile amenințate de decadentă și dezintegrare, în grupurile religioase apar șefi dificil de clasat în cadrele istorice tradiționale. Nu i-am putea plasa pe același nivel cu fondatorii ; aptitudinile lor creatoare în materie religioasă nu pot fi comparate cu puterea autorului unei mari credințe. Dacă, în ceea ce privește forța, ei se aseamănă

oarecum fondatorilor, probabil tocmai prin darul lor de a magnetiza mulțimile, prin personalitatea, energia și perseverența lor, în schimb nu se pot compara efectele sociale ale acțiunilor lor cu activitatea care dă naștere marilor credințe. Mai mult, explicația dată de ei asupra lor înșiși și asupra rolului recunoscut de către discipoli diferă de cele ale fondatorilor. Unii șefi au un caracter „profetic” foarte accentuat, acesta fiind motivul pentru care au fost numiți „profeți”, chiar dacă am putea pune la îndoială justetea acestui apelativ. Reformatorii nu sunt profeți nici în sensul psihologic, nici în sensul sociologic și nici în cel teologic al cuvântului.

Reformatorii nu au cu toții aceeași charismă specifică. La unii dintre ei se constată darul clarviziunii sau al extazului, la alții calități preeminente ale spiritului sau inimii, un talent organizatoric excepțional sau o asceză viguroasă, tot atâtea daruri puse în serviciul unei experiențe religioase fundamentale și caracteristice. Remarcăm o diferență netă între profunzimea și bogăția acestei experiențe, când se pune problema efortului, a aptitudinii misionare și a atracției create în jurul diferiților reformatori. Nu au cu toții aceeași forță creatoare, aceeași amploare a viziunii, același ascendent și aceeași putere de convingere. Unii dintre ei sunt mari maeștri în pietate și devoțiune; alții sunt excelenți ghizi intelectuali sau morali; alții exercită o putere magnetică asupra semenilor lor din societatea pe care o organizează. Pentru a da exemple din cele trei tipuri de reformatori, este suficient să îi cităm pe Moise, Ezdra și Șabbatai Tvi, falsul mesia din secolul XVII, din iudaism; Francisc, Dominic și Ignățiu de Loyola, din creștinismul occidental; Vasile, Ioan Damaschinul și Serafim din Sarov, sfântul Rusiei moderne, pentru greco-catolicism; Luther, Zwingli, Calvin sau Fox, Penn și Wesley, în protestantism. Unele dintre aceste personaje influente au trăit retrase și separate de lume, iradiind, pentru a spune așa, un curent ce a antrenat schimbări și transformări în comunitatea religioasă a epocii lor. Alții au fost centrul netulburat al unui grup intim de discipoli și nu au fost cunoscuți deloc în afara limitelor sale. Alții, în schimb, au căutat și au realizat contactul cu grupuri sau chiar mase mai vaste, în care s-a putut constata influența lor imediată. Nu ar fi prea greu de multiplicat exemplele. În primul grup ar putea intra Eckhart, Ruusbroec, Jacob Böhme, mari erudiți precum Colet, Erasmus, Thomas Cartwright, Pusey și anumiți reformatori la care se referă capitolul V al acestei lucrări; al doilea grup ar cuprinde șefi religioși cum sunt Gerhard Groote, Lodensteyn și Schwenckfeld; al treilea tip este reprezentat prin Jan Hus, John Wycliffe și John Wesley. Oricât de diferite ar fi personalitățile lor, ei au cu toții aceeași experiență religioasă profundă și originală și darul de a o comunica altora în mod direct sau indirect, deci, sociologic, de a deveni centre importante ale vieții și activității religioase. În plus, putem distinge printre reformatori persoane care au talentul de a inaugura și organiza, cum este cazul lui George Fox și William Penn, P.J. Spener și von Zinzendorf, John Wesley și Francis Asbury, Joseph Smith și Brigham Young. Există inițiatori precum Luther și creatori de sistem precum Melancton sau Lelio și Fausto Sozzini, sau precum Kab^or și N³nak în India. Mai putem alcătui un grup secundar de reformatori ca și Knox în Scoția, Olaus Petri în Suedia și Agricola în Finlanda. La unii dintre ei, domină caracterul profetic: Montan în perioada inițială a creștinismului, Gioacchino da Fiore în Evul Mediu și Joseph Smith în timpurile moderne. În ceea ce privește metodele și mijloacele alese de reformatori pentru a-și realiza idealurile, există unele diferențe. Unii preferă să lucreze prin critica teologică, oricât de diferită ar fi atitudinea lor, cum sunt Castellio și Erasmus, Newman și Kirkegaard. Rezultatul social imediat la care au

ajuns poate avea puțină importanță, dar efectul indirect nu este mai puțin considerabil. Invers, anumiți reformatori revoluționari, ca Melchior Hofmann, Thomas Münzer sau Gerard Winstanley, și-au exercitat atracția în numeroase medii, dar aceasta a fost lipsită de viitor. Întâlnim de asemenea mari diferențe de caracter între reformatori care au avut o importanță socială egală. O putem constata punând în opoziție personalități ca Menno Simons, Robert Browne și David Joris, din epoca marii Reforme, sau Philippe Neri, Ignățiu de Loyola și Pierre de Bérulle, din secolul următor. În această privință, utilizând distincțiile referitoare la caracter și temperament, ce țin de specialitatea sa, psihologul va putea fi de folos sociologului.

După cum am văzut, anumiți reformatori au fost genii ale devoțiunii; unii, mari erudiți și gânditori profunzi; alții, conducători puternici ai fervorii și emoției religioase; alții au fost mari doctori și mari predicatori. Toate aceste elemente le găsim, izolate sau combinate, la alte tipuri de personalități religioase excepționale. Din punct de vedere cantitativ, reformatorul este caracterizat prin întinderea și gradul activității sale; calitativ, el este caracterizat prin puterea de a crea și de a construi, care va fi totuși mereu inferioară celei a fondatorului. În interiorul și în afara creștinismului, istoria religiei ne informează despre opera unui mare număr de teologi, de doctori, interpreți și șefi de prim plan ai vieții religioase. Mai puțin original decât fondatorul, dar mai original decât autoritățile studiate mai sus, reformatorul, în toate religiile, personifică o epocă în viața și activitatea grupului său și deci un tip de charismă religioasă de o mare importanță socială. Istoricul Bisericii și al religiei este interesat în special de contextul istoric în care trebuie plasate viața și opera acestor personaje, precum și de conținutul mesajului lor; sociologului îi rămâne însă posibilitatea de a-l ajuta prin studierea și compararea tipurilor sociale de activitate reformatoare și de a-i comunica rezultatele care decurg din acestea pentru viața grupului.

5. Profetul

Se pune următoarea problemă: termenul de „profet” nu ar trebui rezervat definirii unui grup de personaje limitat din punct de vedere geografic, etnic și istoric sau, cu alte cuvinte, nu ar trebui rezervat celui mai cunoscut grup dintre toate, anume celui al profeților „scriși”, din Vechiul Testament? Definiția aceasta ar avea avantajul de a circumscrie obiectul într-un mod relativ clar, dar studiile efectuate în ultimii ani cu privire la profeții din Vechiul Testament au arătat că „profeția scrisă”, care a început în Israel în secolul VIII î.Chr., era departe de a fi o noutate completă. Dacă, într-adevăr, conținutul este nou, s-a spus pe bună dreptate că forma nu este nouă. Această formă avea o istorie îndelungată chiar în religia Vechiului Testament. Balaam, Micaiah ben Imlah, Natan, Ilie, Elisei și alții sunt priviți ca fiind „predecesorii profeților ulteriori”, ale căror scrieri au ajuns până la noi. Mai mult, studii psihologice au arătat asemănarea, pentru a nu spune afinitatea, dintre profeția ebraică și a altor civilizații semitice precum, mai ales, cea arabă, dar și cea feniciană sau canaaneană. Anumite grupuri sacerdotale egiptene purtau de asemenea titlul de „profeți”. Termenul nu este semitic, ci grec. Un studiu cu privire la utilizarea acestui cuvânt în lumea elenistică, realizat cu meticulozitate de Erich Fascher, s-a dovedit a avea o mare importanță pentru înțelegerea analogiilor sau a diferențelor existente între „profeția” din Israel și cea din Grecia. Între timp, etnologii s-au obișnuit să vorbească despre

„profeții primitive”, referindu-se la indienii din America și, într-o mai mică măsură, la Africa. De asemenea, se spera că studiul șamanismului din Asia de nord-est și de sud-est și al celui din Iran avea să arunce o lumină nouă asupra problemei „profeției”. Cu toate acestea, acumularea de documente risca în egală măsură să sporească dificultățile explicației.

O dată în plus, vom urma exemplul lui Max Weber. El considera „profeția” ca fiind o categorie aparte în tabloul său sistematic al tipurilor de autoritate religioasă. Așa cum am precizat mai sus, există o întreagă serie între profeție și alte tipuri de autoritate religioasă. Până la un anumit punct, aceasta explică divergențele apărute în utilizarea termenului. Anumiți fondatori, ca Mahomed, Zoroastru și chiar Mani, s-au văzut desemnați cu numele de „profet”. Frecvent, unii îi numeau profeti pe reformatori, doctori și șefi de sectă ca Moise, Pitagora și Simon Magul. Care este, în definitiv, caracteristica profetului? Se pare că darul religios cel mai important este charisma profetică. Ea implică o comuniune imediată cu divinitatea, comuniune a cărei intensitate este mai importantă decât continuitatea. Mandatul primit de profet este esențialul; de obicei, are loc o „chemare” indiscutabilă. Mandatul poate fi limitat, caz în care autoritatea ce decurge de aici este și ea limitată. El poate fi reînnoit, probabil cu unele rezerve, dar poate fi și permanent. Ceea ce caracterizează explicația dată de profet despre el însuși este conștiința de a fi organul, instrumentul sau purtătorul de cuvânt al voinței divine. Autoritatea religioasă a profetului este categoric de ordin secundar, este o autoritate delegată mai clar decât cea a fondatorului. În plus, profetul se bucură de dispoziții naturale pe care mulți le consideră ca fiind caracteristica psihologică fundamentală a profeției: posedă o sensibilitate excepțională și o viață emoțională intensă. Nu rareori, la el sunt întâlnite viziuni, gânduri, transe sau extaze, ce pregătesc profetul pentru primirea sau interpretarea manifestărilor divinului. Împarte acest privilegiu cu alte tipuri de șefi religioși, cum sunt clarvăzătorii etc. În egală măsură, interpretarea sa este „autorizată”, ceea ce îl distinge de clarvăzător, magician și oracol. Revelațiile profetice se caracterizează prin faptul că, în mod obișnuit, ele nu sunt solicitate printr-o pregătire, metodică sau tatonantă, ci țâșnesc în mod spontan și sunt primite cu pasivitate. Acesta este faptul care opune profeția divinației. În cazul profetului, există ceva elementar, ce se poate discerne în atitudinea și în conduita sa, lipsite de orice compromis, în arhaismul manierelor și al limbajului său. Deseori profetul apare sub înfățișarea unui om care reînnoadă contactele pierdute cu forțele oculte ale vieții: el apare atunci ca „vindecător”, ca medic. I se atribuie puterea de a depăși limitele timpului și spațiului. Profetul luminează și interpretează trecutul, dar, de asemenea, anticipează viitorul. *Kairos* (momentul prezent) este explicat de profet în dubla sa lumină.

Este interesant că, de obicei, profeții nu provin din rândurile aristocrației, nici nu fac parte dintre oamenii instruiți și rafinați; ei ies adesea din popor și rămân fideli originii lor, chiar și atunci când schimbă mediul. Ei se fac remarcați prin frugalitatea și simplitatea lor, trăsături ce îi apropie de ascet și sfânt (cf. *stareții* ruși). Deoarece inspirația sa constă în a revela adevărurile ascunse, profetul mai poate fi considerat și un om care „știe”. În calitatea sa de posesor al cunoașterii și al informațiilor cu privire la adevărurile esențiale pentru știința umană – natura, voința și manifestările lui Dumnezeu –, profetul seamănă cu doctorul, filosoful și teologul.

Activitatea politică, națională și socială a profetului a atras totdeauna atenția specialiștilor în profeție. În domeniile amintite, această activitate a jucat în istoria evreilor un rol excepțional (Balaam, Samuel, Natan, Ilie, Elisei și majoritatea profe-

ților), încât anumiți savanți au fost înclinați să considere că acesta este aspectul central al profeției. Nu este însă exact, deoarece ideile morale, sociale, politice și funcția profetului, ca și „conștiință” a grupului, tribului, națiunii sau statului, sunt cauzate, condiționate și determinate de experiența sa religioasă fundamentală. Grație contactului său cu sursele cele mai profunde ale vieții, profetul reacționează cu vigoare împotriva oricărei tulburări și coruperi a ordinii civice sau morale, reacție menită să reflecte voința divină. El simte pericolul și folosește ocaziile decisive pentru a interpreta situația din prezent în lumina trecutului și a viitorului. De aici provine utilizarea din zilele noastre a termenului de „profet” pentru a desemna omul care anticipează ceea ce trebuie să se întâmple și își avertizează poporul sau reprezentanții săi cu privire la cele aflate prin intuiție. El extrage adesea din intuiție sfaturi practice referitoare la mijloacele de a stabili sau de a restaura starea de lucruri instaurată de divinitate și avertismente la adresa poporului sau a indivizilor privind pedepsele și recompensele. Judecata morală, expresie devenită insipidă, pe care suntem obișnuiți să o asociem activității profetice, în special mesajelor lui Natan, Amos, Miheia și Ieremia, nu este inspirată de un resentiment personal, ci provine din emoția puternică și intuiția profundă ce rezultă din experiențele religioase fundamentale. Asemenea sentințe și judecăți conferă autenticitate charismei profetice. *Restitutio in integrum*, morală și socială, în una sau alta din epoci, pe pământul acesta, nu are în ochii profetului decât valoarea unor condiții preliminare și pregătitoare. Ajutat de o percepție mai profundă și de o anticipare mai sigură a viitorului, profetul privește lucrurile lumii acesteia în lumina destinului ei final. De aceea eshatologia joacă un rol atât de important în orice profeție autentică.

În conformitate cu structura psihologică particulară a profetului, expresia experienței sale se caracterizează prin vigoare și sinceritate. Profetul vorbește utilizând cuvinte, semne, gesturi și diferite acte, fie obișnuite, fie insolite. Întâlnim la el declarații abrupte și sentențioase, deseori enigmatice, dar el mai pronunță de asemenea mustrări și alocuțiuni pregătite și ordonate cu minuțiozitate. În acestea, imaginile și metaforele sunt numeroase. Profetul poate utiliza sau abandona limbajul tradițional teoretic și practic al coreligionarilor săi. El alterează și transformă adesea ideile și concepțiile curente.

Deseori se întâmplă ca atitudinea sa față de pietate să fie critică, nonconformistă, „protestantă”. Revolta lui poate fi îndreptată împotriva naturii și caracterului unei practici cultuale date, ilegitimă sau falsificată, dar ea poate avea de asemenea și o deschidere mai generală. În consecință, charisma profetică adesea conduce la conflicte cu puterile instituțiilor religioase existente. Însă autoritatea unui profet mai servește uneori la reintegrarea unor indivizi sau a unor grupuri în comunitatea religioasă și la restabilirea echilibrului social și politic între guvernant și supus sau între supuși. Ea poate acționa ca un nou centru de cristalizare socială în interiorul grupului religios sau să provoace o separație, dând astfel naștere unei unități cultuale noi și independente. În cazul acesta, se poate vorbi despre o tranziție de la profet la fondator, la reformator și șef de sectă. Istoria dovedește că, în ceea ce privește profeția, caracterul ei revoluționar este mai important decât conservatorismul său, cu toate că nici acesta din urmă nu este în întregime absent din caracterul și activitatea profetice.

Există un gen de profeție, la Ezechiel, Al-Ghaz³¹° sau Chaitanya, atașat cultului mai mult decât altelor, asociat unor rituri ca sacrificiul, liturghia, dansul și aflat deseori în relație cu anumite centre cultuale. Faptul acesta nu este dificil de explicat. Riturile religioase reprezintă expresii obiective și stereotipe ale experienței religioase

spontane și, la rândul lor, pot produce noi experiențe creatoare într-un spirit pregătit pentru aceasta. Cunoaștem experiențe semiprofetice și mistice relativ la cult în creștinism, iudaism, mahomedanism, budism și hinduism.

Cu toate că revelația profetică nu se realizează decât în experiențe individuale, ce tind să izoleze beneficiarul acestora, ea implică adesea nevoia violentă de a răspândi tuturor mesajul divinității (mandat profetic). Acesta este un fapt cu consecințe sociale enorme. Se formează astfel grupuri de auditori, adepți și discipoli. Atitudinea lor poate fi pasivă sau activă. În ultimul caz, profeția va acționa colectiv, prin intermediul discipolilor sau al grupurilor de discipoli. Profeția de grup o întâlnim în „trupele”, „ghildele”, „școlile” vechilor evrei, la extaticii mahomedani, în asociațiile de șamani iranieni, de păgâni din nord-estul Asiei și la budiști. Ulterior, nucleul se dezvoltă până ajunge să formeze o asociație instituțională și profesională, ca societățile indienilor din America, sacerdotale și șamanice, aflate, probabil, la originea organizațiilor de discipoli din jurul unui șef profetic. Oricum, aceasta ne permite să stabilim tranziția de la profeția charismatică pur personală la o instituție ce posedă o legătură profesională, obiceiuri și recompense proprii. Istoria dovedește că preotul, pe lângă faptul că este succesorul profetului, deseori este și adversarul acestuia. Dat fiind că orice organizație trece printr-un stadiu inițial de spiritualitate, instituția sacerdoțiului presupune în mod necesar existența unor șefi dotați cu o charismă personală. Pe de altă parte, apariția unei noi charisme profetice provoacă opoziția celor ce refuză principiul profetismului și se ridică împotriva pretențiilor unui individ care își spune profet. Istoria iudaismului și a creștinismului, din toate fazele lor, este foarte relevantă sub acest aspect. Ilie și preoții lui Baal, Amos și preoții de la curte, retragerea darurilor charismatice din Biserica creștină primitivă, redeșteptarea „profeției” în secolele XIII, XIV și XV și conflictele sale cu Biserica de la Roma, începuturile și mișcărilor independente și sectare ale protestantismului, mișcarea staroveri sub toate formele sale sunt tot atâtea exemple ale acestui tip de antagonism.

Unul dintre elementele esențiale ale activității profetice este extraordinara forță spirituală atribuită profeților, pe care o întâlnim simbolizată în povestirile referitoare la miracolele lor. Acestea sunt privite ca fiind săvârșite nu prin energia proprie a profetului, ci prin puterea divină cu care este dotat, grație comuniunii sale intime cu divinitatea. În cazurile în care acest aspect al activității profetice este reliefat în mod exagerat, se întâmplă ca autoritatea profetului să degenereze și să-i reducă prestigiul la acela al unui taumaturg sau magician.

Diferența esențială dintre religie și magie constă în faptul că prima recunoaște că omul este supus supranaturalului pe care îl adoră, în vreme ce magicianul încearcă să-și impună voința zeilor prin intermediul farmecelor. Ea se regăsește și în modul în care își exercită autoritatea fiecare dintre cele două tipuri. Prestigiul de care se bucurau în fața mulțimilor anumiți profeți elenistici sau evrei se datora, probabil, în special faptului că se credea că sunt dotați cu o putere magică, privilegiu atribuit inclusiv marilor fondatori și principalilor lor discipoli. Din acest motiv însuși Isus, pe care evangheliștii îl prezintă săvârșind acțiuni miraculoase, își avertizează adepții cu privire la abuzul de supranatural. Teologia mahomedană a emis o teorie minuțioasă despre miracolele profeților. Lui Zoroastru i se recunoaște meritul de a-și fi depășit dușmanii, magicienii, în propriul lor domeniu. Taoismul prezintă două tradiții: o tradiție ezoterică, al cărei scop era acela de a ajunge la o uniune veritabilă cu adevărul ultim, și o tradiție exoterică, ce a sfârșit prin a deveni un cult de superstiții magice, făcând astfel din fondator și din unii dintre marii săi discipoli niște arhi-vrăjitori. Budismul Mah³y³ na a cunoscut nașterea unui cult al mai multor Buddha făcători de

miracole și magicieni, favorizat de influențele străine (șivaismul indian, taoismul chinez, religia bon tibetană, cultul Shint $\frac{1}{2}$ japonez). În felul acesta a luat naștere interpretarea „tantrică” a lui Beni, a importanței sale și a activității marilor săi discipoli, Maha-Moggalana, N³g³rjuna. Profeții din literatura ebraică, dimpotrivă, au fost mai lipsiți de o creștere abuzivă a miraculosului, pe care ar fi putut-o provoca legendele și cultul miracolelor. Autoritatea lor este de ordin pur profetic. Mai mult decât orice altă formă de autoritate religioasă, profetismul a fost confundat de către contemporanii săi și în epocile ulterioare cu celelalte tipuri de dominație religioasă. Acolo unde istoricul religiilor urmărește evoluția faptelor, sociologul se mărginește la a stabili o diferențiere între tipurile care apar sau reapar în țări și perioade diferite.

6. Clarvăzătorul

Cel puțin dintr-un anumit punct de vedere, clarvăzătorul poate fi considerat drept un precursor al profetului. Autoritatea sa este afirmată mai puțin, cu toate că prestigiul de care s-a bucurat în multe societăți a fost considerabil. Situația poate fi explicată prin faptul că, dacă profetul este un personaj cu o activitate extremă, clarvăzătorul este de obicei un individ mai pasiv. La fel ca și cea a profetului, charisma sa decurge dintr-o experiență religioasă autentică, însă mai puțin creatoare. Clarvăzătorul este favorizat de comuniunea cu divinitatea, îi este atribuită o cunoaștere intimă a spiritelor sau a zeilor și faptul de a-i fi familiare voința și intențiile lor. El este capabil să interpreteze manifestările lor tangibile sau intangibile. Spre deosebire de auguri, clarvăzătorul acționează mai degrabă prin intuiție decât prin interpretarea metodică și sistematică a anumitor fenomene precise. Se folosește de experiența interioară mai mult decât augurul, care nu studiază decât obiectele exterioare. Atitudinea sa diferă de cea a profetului prin aceea că, în conformitate cu trăsătura de pasivitate a situației sale, se preocupă mai puțin decât acesta de expunerea normelor de judecată și a regulilor de conduită. În plus, el se ocupă de obicei de cazuri individuale și rareori intervine cu declarații sau judecăți de ordin general, așa cum face profetul. Prin definiție, charisma clarvăzătorului este personală. Dat fiind că la clarvăzători există un gen de tradiție și tehnică rudimentare, se întâmplă ca unii dintre ei să înceapă prin a fi discipoli înainte de a fi maeștri și să sfârșească prin a avea ei înșiși discipoli, pe care îi introduc în universul lor, care îi „urmează” și îi servesc. Totuși, la fel ca profetul, clarvăzătorul este izolat, separat de lume prin experiența sa și prin teama provocată de prezența sa. El este înconjurat cu respect și onoruri, parte din acestea datorându-se probabil vârstei sau particularităților sale psihologice. Ca și profetul, acest tip de *homo religiosus* poate avea stări extatice, viziuni, revelații auditive și chiar transe de ordin cataleptic. Printre clarvăzători găsim puțini tineri; experiența unei existențe îndelungate pare a fi necesară. În plus, clarvăzătorului i se atribuie o relație deosebit de strânsă cu trecutul, ceea ce îi consolidează prestigiul. Adesea, este privit ca păstrător și conservator al tradiției. În timp ce poetul și scribul oferă conținutul literal al științei orale și scrise, clarvăzătorul garantează prin propria-i persoană și prin mesajul său spiritul acestei moșteniri. La fel ca magicianul sau omul care rostește incantațiile, clarvăzătorul utilizează un limbaj solemn, iar celor mai neînsemnate cuvinte sau declarații ale sale li se acordă o mare valoare. El își atrage auditoriul din varii motive. Lumea se apropie de magician pentru a obține de la el o favoare, dar clarvăzătorul ia adesea inițiativa personal și provoacă oamenii prin

discursurile sale. Slăbirea tragică a facultăților, de care poate suferi un clarvăzător pe parcursul existenței sale, se datorează poverii strivitoare a unei viziuni constând în presimțirea unei catastrofe ce urmează să se întâmple. În același timp, este conștient de dificultatea, de pericolul, de imposibilitatea de a comunica ceea ce știe, fără a trezi panică, neliniște și deznădejde. Cassandra reprezintă simbolul acestui aspect curent din viața interioară a clarvăzătorului.

Am văzut până acum că se pot distinge cu claritate diferite tipuri de autoritate religioasă și am încercat să descriem natura câtorva dintre acestea. Totuși, clarvăzătorul nu a fost totdeauna bine recunoscut și identificat ca atare de către istorici și specialiști în religie. Anumite personaje, privite în mod obișnuit drept clarvăzători și descrise ca atare, ar fi meritat să fie plasate într-o altă categorie. Charisma religioasă este deseori complexă, iar diferitele trăsături, ce apar combinate în unele cazuri individuale, ar putea arunca o oarecare lumină asupra caracteristicilor esențiale ale naturii și activității clarvăzătorului.

Clarvăzătorul este un personaj bine cunoscut al religiei ebraice. La Balaam și Deborah, elementul profetic este mai pregnant decât elementul vizionar. Oricât de multe ar fi activitățile sale, Samuel este un exemplu foarte limpede de clarvăzător. Este suficient de caracteristică constatarea faptului că cei doi termeni *ro'eh* și *chozeh*, primul referitor la Samuel, al doilea la Gad, au sensul de „a vedea”, „a privi” sau „a fixa”, ceea ce diferențiază charisma lor de cea a profetului, de cea a lui *nabi*. Există în același timp multe trăsături specifice clarvăzătorului la marii profeti, în mod deosebit la cei mai vechi, la Amos, Isaia, Miheia, Ieremia, Habacuc și alții. Faptul acesta este recunoscut chiar de Vechiul Testament („Căci acela care se numește azi prooroc se numea înainte clarvăzător”, 1 Reg. 9, 9). Atunci când sunt numiți „oameni ai lui Dumnezeu”, „mesageri ai lui Iahve” și „pândari”, natura mandatului lor capătă o definiție clară. Clarvăzătorul (*mantis*) era un personaj bine cunoscut în Grecia; el se bucura acolo de o mare autoritate. Deseori el apărea în relație cu un sanctuar; dacă, în conformitate cu un studiu recent al lui Fascher, Apollo trecea el însuși ca *mantis* la Delphi, Pythia era *promantis*. *Prophetes* sau *hypotetes* grec era mai mult un clarvăzător decât un profet, după cum putem concluziona, ținând cont de caracterul „impersonal” al declarațiilor sale și de absența aluziilor referitoare la istorie, care, din contră, caracterizează profetia ebraică.

7. Magicianul

S-ar putea pune întrebarea dacă suntem îndreptățiți să introducem într-un studiu despre tipurile de autoritate religioasă o analiză a activităților magicianului. Nu ar trebui să existe o linie de demarcație clară între activități atât de evident diferite, cum sunt magia și religia? Desigur, fiecare dintre ele implică o atitudine distinctă. Cea mai bună definiție dată magiei ține cont de faptul că ea forțează *numen*-ul să acorde ceea ce i se cere. Există o magie „protectoare”, cu rol de apărare în fața influențelor nefaste, și o magie „lucrativă”, ce servește la a obține favorurile spiritelor. Religia, dimpotrivă, semnifică supunerea și cultul față de puterea divină, de care omul se simte dependent. Cele două atitudini diferă mai mult în ceea ce privește „intenția”, decât în ceea ce privește expresia exterioară, aceasta din urmă fiind uneori identică în ambele cazuri. Deci sociologul are a se îngrijora mai puțin de distincția dintre magie și religie decât teologul sau chiar istoricul religiei. Nu este însă mai puțin

adevărat că, inclusiv din punct de vedere sociologic, „magicianul” reprezintă o categorie specială, oricare ar fi „semnificația” atitudinii, a gesturilor și activităților sale. Raporturile cu adepții săi (auditoriul) și efectul pe care îl pretinde au o semnificație diferită de cea a profetului sau a clarvăzătorului.

Ne-am permite să sugerăm trasarea unei linii nete de demarcație între magician și preot (cazul acestuia urmând a fi studiat ulterior) și între magician și ghicitor. Magicianul are puține raporturi cu cultul considerat drept instituție obișnuită. Pe de altă parte, ghicitorul și preotul sunt înainte de orice, așa cum vom vedea, miniștri ai cultului. Ghicitorul a rămas totdeauna asociat în mod intim cultului, în vreme ce funcțiile sacerdotale au cunoscut o mare diversificare. Un mare număr de activități diferite, care de-a lungul timpului au devenit independente de sacerdoțiu, s-au aflat, la origine, în relație cu cultul. Așa s-a întâmplat cu cele ale savantului, profesorului și doctorului. Autoritatea clarvăzătorului, cu care poate fi comparat ghicitorul, se bazează, după cum am văzut, pe charisma lui personală. „Tehnică” sau „pregătire” nu există în cazul clarvăzătorilor decât puțină sau deloc; ei nu sunt nici organizați, nici recompensați. Evident, magicianul autentic poate fi venerat și onorat pentru charisma personală de care se bucură, însă activitatea sa devine adesea obiectul unei instituții și al unei organizații profesionale, ce presupune o admitere în cadrul ei, în funcție de reguli, educație, recompense și remunerație. Cu toate că termenul de „magician” este utilizat adesea într-un sens foarte vag, el implică în mod invariabil deținerea unei puteri datorate comuniunii cu invizibilul sau cu spiritele. Această putere poate fi acordată o dată pentru totdeauna sau, dimpotrivă, cu titlu temporar sau în repetate rânduri, fie ca dar liber, fie ca recompensă pentru o pregătire specială sau pentru unele practici ascetice. Autoritatea magicianului este proporțională cu modul în care satisface așteptările clienților săi. Cu alte cuvinte, prestigiul său este mai puțin stabilit în mod ferm și depinde mai mult de „succesele” sale profesionale decât cel al profetului sau al clarvăzătorului. Din punct de vedere psihologic, aceste trei tipuri de activitate religioasă au în comun faptul că se bucură de aceeași receptivitate și sensibilitate nervoasă, de aceeași predispoziție pentru extaz și transă, precum și faptul că au în egală măsură viziuni, revelații auditive, „clarviziuni”. În măsura în care aceste daruri sunt considerate native, o parte a dotării „naturale” a individului și charisma ce decurge de aici sunt elemente personale. Atunci însă când acestea pot fi dobândite prin pregătire sau moștenire, fenomenul devine instituțional (charisma funcției).

Magicianul se bucură de un mare prestigiu la popoarele primitive și este întâlnit în întreaga lume. Povestirile călătorilor, ale misionarilor și antropologilor ne-au furnizat o documentație enormă cu privire la natura și rolul magicianului în societatea primitivă. Antropologii și specialiștii religiei au examinat această activitate în incidențele sale psihologice, economice și sociale. Avem informații despre personajele charismatice excepționale și despre organizațiile, atât de interesante din punct de vedere tipologic, ale magicienilor din Australia, Melanezia, Africa și ale indienilor din America. Autoritatea magicianului este de o primă importanță și la păgâni, la budiștii din nord-estul și sud-estul Asiei, în China, India, în triburile semitice din Arabia și nordul Africii, în Asia occidentală, în triburile germanice și celtice. Orientul a familiarizat lumea elenistică cu magia și cu reprezentanții săi. În legătură cu aceasta, anumite personaje par a sfida orice clasificare netă: Apollonius din Tyana, profesor și magician, Alexandru din Abonoteichos, ghicitor și magician, Simon Magul, profet și magician. Toți trei au exercitat o autoritate corespunzătoare, strâns înrudită cu cea a magicianului. Propunând o doctrină „nouă” și noi forme de pietate,

activitățile lor seamănă cu cele ale profetului. Neoplatonismul și gnosticismul au oferit ocazia unor discuții teoretice despre autoritatea șefilor religioși, care se bucurau de o popularitate indiscutabilă în lumea elenistică. În multe religii universale, unde nu a mai fost loc și pentru ei, magicienii au intrat „pe ușa din spate” și s-au văzut legitimați prin „protecția” vreunui mare discipol sau a vreunui sfânt. Astfel de exemple clasice găsim în persoana lui Lao-Zi și Li Zi, pentru taoism; în persoana lui Moggalana, unul dintre marii apostoli ai lui Buddha, și în N³g³rjuna și Asanga, doctori străluciți ai budismului și tantrismului; în fine, pentru islam avem celebrii shaik ai sufismului. În iudaism, măștrii cabaliști și hassidieni, care au succedat personajelor profetice din primele epoci, sunt celebri acum ca magicieni (Moses, Eliah, Elisha, Ari, Baalshem Tob). Legenda creștină a utilizat același filon. Este știut faptul că unele religii au avut zei magicieni. Se poate ca aceștia să fi fost muritori divinizați sau să fi trecut drept încarnări și manifestări ale puterii magice; în orice caz, ei ilustrează prestigiul enorm al magicianului. Astfel de exemple sunt Horus în Egipt, Śiva în India, Odin în țările nordice.

Autoritatea magicianului este considerabil consolidată prin simbolurile, emblemele, ustensilele care îi sunt proprii, precum și prin limbajul său particular, costumele sale, mantaua sa, instrumentele, armele, bijuteriile și parfumurile sale. Funcționarii pot avea tradițiile lor, considerate drept proprietate fie a individului, fie a întregului grup de magicieni. Așa cum am precizat mai sus, ei sunt dotați fie cu o charismă personală, fie cu o charismă a funcției, și unii, și ceilalți având adepții lor. În primul caz, magicianul are discipolii săi personali, cărora le dă puterea sa, iar în ultimul caz, elevii primesc o pregătire și o învățătură de natură să le permită, în interiorul organizației, să realizeze progrese. Magicienii pot avea o clientelă fie regulată și constantă, fie instabilă (grup local sau altă diviziune sociologică). Unii dintre ei sunt ambulanți; alții rămân mereu în aceeași localitate (centru cultural, curte etc.).

8. Ghicitorul

La origine, charisma ghicitorului este de ordin personal, dar se transformă cu ușurință și în mod regulat în instituție. Ghicitorul are în comun cu clarvăzătorul faptul că este „pasiv”; diferă însă de acesta prin aceea că așteaptă de la obiectele pe care le utilizează să îi servească drept mijloace pentru a interpreta voința zeilor. Aceste obiecte pot îmbrăca forme foarte variate. Pot fi fenomene naturale, interpretate atunci ca „semne”, sau părți din corpul unor ființe vii, folosindu-i ca „oglinzi”. Ghicitorul unește calitățile naturale și talentele clarvăzătorului cu tehnica și pregătirea care îl separă de acesta și îl apropie de magician. Este diferit de magician și profet, fiind deseori confundat cu aceștia, prin faptul că ghicitorul răspunde la întrebări ce îi sunt puse de indivizi sau grupuri. Cu toate acestea, în mod obișnuit, el nu manifestă o activitate atât de largă ca profetul, spre exemplu. Magicianul nu este foarte interesat, de obicei, de aspectele teoretice ale forței sale; funcția sa este în special de ordin practic. Ghicitorul, din contră, își bazează explicațiile pe o vedere sau o „teorie” generală a cosmosului, care pretinde a stabili o corespondență între domeniul uman și domeniul divin (microcosmosul, oglindă a macrocosmosului etc.). Sistemul acesta nu este atât expresia creatoare spontană a unei experiențe religioase individuale, ca în cazul profetului, cât tradiția unei discipline normative. Chiar și în societatea primitivă, aceasta atinge un înalt grad de perfecțiune și complexitate. Polinezienii, africanii și

indienii din America au inventat sisteme minuțioase și tehnici complicate, destinate să reglementeze arta divinatorie. Ghicitorii se bucură de un înalt prestigiu grație organizării satisfăcătoare a corpului lor de tehnicieni. Anumite civilizații superioare au cunoscut la rândul lor metode clasice și școli de divinație : polinezienii, mexicanii, chinezii, sumero-babilonienii, etruscii, grecii și romanii. Un model al genului este *disciplina etrusca*, despre care Cicero și Plinius ne oferă detalii foarte interesante. *Haruspex* avea de examinat anumite părți din corpurile unor animale, fiecare dintre ele aflându-se într-un raport cu o divinitate. Fulgerul era interpretat examinându-se din care dintre cele 16 părți ale cerului, fiecare guvernată de câte un zeu, ieșise. Prevestirile și zvonurile dădeau mult de lucru ghicitorilor. Nu ne vom ocupa aici de raporturile dintre aceste mari sisteme cunoscute de-a lungul istoriei (origine comună, dintr-o singură sursă, sau dezvoltare paralelă independentă). Este suficient de reținut că ele prezintă asemănări flagrante în structura, în conținutul și amănuntele interpretării lor. Totuși, de obicei, tipul de autoritate religioasă pe care îl reprezintă ghicitorul nu se regăsește și la gradul cel mai înalt al religiei : aceste funcții sunt asumate de preot. Pentru a determina progresul teologiei, vechiul „sistem” este înlocuit cu o nouă doctrină. Religiile mai sus menționate ilustrează de asemenea trecerea de la ghicitor la preot, întâlnindu-se în cadrul lor combinații ale celor două activități (ghicitori-preoți și preoți-ghicitori). Ghicitorii sunt organizați în mod frecvent sub forma clasei sau a grupului în interiorul ierarhiei sacerdotale, pot îndeplini sarcini și funcții diferite de cele care le sunt proprii. Din punct de vedere tipologic, între preot și ghicitor rămâne totuși o diferență netă : în ultimă analiză, aceasta se bazează pe concepția unuia și a celuilalt despre numen și relațiile dintre Dumnezeu și om. Antagonismul care îi opune pe ghicitori și profeți aruncă o oarecare lumină asupra a ceea ce este arta divinatorie prin însăși natura sa. Dacă în profetism problema normelor și a principiilor morale joacă un rol important, ghicitorul, în ceea ce îl privește, este total indiferent față de dezvoltarea unui sistem etic.

9. Sfântul

Atunci când vorbim despre un sfânt, ne gândim imediat la sfinții creștini și în special la cei canonizați de Biserica romano-catolică, cu toate că termenul de „sfânt” este utilizat adesea în zilele noastre într-o accepțiune mai largă și desemnează un personaj divin, dezinteresat și caritabil. Această utilizare riscă să întunece prima concepție despre sfânt, care este mai degrabă aceea de personaj sacru, decât de om „bun”. Termenul face parte din vocabularul religios ; el desemnează o categorie etică abia în al doilea rând. Autoritatea sfântului este intrinsecă persoanei și independentă de celelalte calități ale sale. Într-un sens foarte larg, termenul în discuție este folosit uneori pentru a-i desemna pe cei numiți „oamenii lui Dumnezeu” (profeții, clarvăzători, asceții etc.) sau poate fi folosit mai selectiv și să caracterizeze un tip particular de autoritate religioasă. Ultima accepțiune este cea mai satisfăcătoare. În același timp, nu este ușor să deosebim diferitele categorii și să le utilizăm pentru a clasifica personalități întâlnite în istorie. Astfel, nu pare corectă utilizarea termenului de „sfânt” în cazul lui Buddha, Confucius sau Mahomed, așa cum se face uneori. Autoritatea sfântului este net inferioară celei a „fondatorului”. Ea nu poate rivaliza nici cu cea a profetului, deși, în cazul acesta, diferența este mai puțin sensibilă. Caracterul activ al personalității profetice pare a fi în contradicție cu natura mai

pasivă a sfântului. Acesta are în comun cu fondatorul și profetul faptul că posedă o charismă personală. Dar se distinge de magician prin aceea că insistă asupra exigențelor morale și, probabil, pentru că este independent de organizații sau instituții. Totuși, în ceea ce privește acest ultim punct, pot exista unele excepții (cf. India). Clarvăzătorii pot fi sfinți, dar cu siguranță nu toți sfinții sunt clarvăzători, deoarece charisma specifică acestora din urmă nu este un criteriu specific sfântului. Riscul de a confunda sfântul cu ghicitorul sau preotul este și mai mic, deoarece charisma acestora este înainte de orice instituțională. Evident, aceasta nu înseamnă că un preot nu poate fi sfânt. Istoria este suficientă pentru a da numeroase exemple ce dovedesc contrariul.

Spre deosebire de alte tipuri de autoritate religioasă, prestigiul sfântului nu decurge atât din realizările sale, cât din propria sa natură și propriul său caracter. Având în vedere că nu este obligat în mod special să îndeplinească anumite îndatoriri profesionale, nu este necesar ca el să se distingă prin inteligență sau calități de ordin practic. Îndrumarea sa este căutată cu ardoare și una dintre caracteristicile sfântului este aceea de a servi drept conducător și ghid. În vreme ce profetul, care, asemenea sfântului, exercită și el tipul acesta de influență, ridică masele prin impulsul viguros produs de atotputernica sa predică, sfântul exercită adesea o influență spre calm, fără a fi totuși o influență trecătoare sau slabă, cu toate că temperamentul sălbatic și tumultuos al anumitor sfinți ne amintește, uneori, de cel al profeților. Sfântul acționează asupra aproapelui mai mult prin efectul indirect al exemplului decât prin reguli. Viața îi este determinată în întregime de experiența sa religioasă fundamentală, care uneori s-a produs foarte devreme în existența lui. Biografiile multor sfinți vorbesc despre o „convertire” decisivă. El trăiește comuniunea cu divinitatea într-un mod deosebit de intens. Uniunea cu Dumnezeu este caracterizată adesea prin rugăciunea continuă, căpătând uneori o formă mistică. Sfinții duc o viață de *povetă*, redusă la nevoile absolut indispensabile; totuși, ascetismul riguros nu este universal. Autoritatea sfântului își găsește expresia socială fie în cercurile sau grupurile de discipoli uniți prin charisma personală a șefului, fie în raporturi pur individuale, spontane sau reglementate. Deseori, moartea sfântului este cea care dă naștere grupării și integrării sale sau care, cel puțin, o accelerează. Venerarea omului sau a memoriei sale este continuată, deoarece se speră în ajutorul sau intervenția sa. Grupuri etnice, politice, profesionale și sociale adoptă un sfânt ca protector sau formează organizații noi, integrate de cultul său. Așa cum, atât cât era în viață, i se atribuia puterea de a face minuni, se așteaptă de la el ca după moarte să continue să participe, prin relicvele sale, la binecuvântările pe care le poate împărți puterea sa. Mormântul său devine adesea un important centru al cultului și un simbol prețios și drag tuturor celor care își plasează persoana și comunitatea sub protecția sa. Istoria religiei are un lung capitol cu privire la cultul sfinților, și acesta din urmă poate degenera și se poate înjosi până la „superstiție” sau magie. Totuși, este nu mai puțin adevărat că toate aceste fenomene sunt dovada repercusiunilor extraordinare și a influenței sociale enorme al căror punct de plecare este charisma sfântului.

Înainte de a examina anumite exemple cu privire la rolul jucat de sfinți în religiile lumii, să spunem câteva cuvinte despre un tip special de sfânt, anume sfântul martir. Ideea de martiriu, sacrificiu al slujitorului credinței, nu se limitează la domeniul marilor religii monoteiste. Prestigiul anumitor sfinți sau al altor oameni ai lui Dumnezeu este ridicat în mod deosebit prin sacrificiul vieții lor pentru a-și dovedi atașamentul față de Dumnezeu și religia lor. Istoria iudaismului, a creștinismului, a zoroastrismului și a hinduismului oferă o documentație abundentă pentru studiul efectelor sociale ale martiriului.

Există „sfinți” în religiile primitive ? Deși putem afirma că anumiți șefi primitivi charismatici se bucură de o autoritate similară cu cea a sfântului, se pare că numai un grad mai înalt de civilizație poate produce un personaj și o viață de sfânt. Cu toate acestea, în civilizațiile Asiei orientale se poate descoperi acest tip de autoritate religioasă fără riscul unei erori. Concepția japoneză (Shintō) despre *kami*, ideea pe care și-a făcut-o mai târziu Confucius despre o viață exemplară și, mai ales, idealul taoist de Shen-jen sunt dovezi în acest sens. India, leagăn a numeroase religii, mereu favorabilă dezvoltării diferitelor tipuri de activitate și autoritate religioasă, este țara clasică a sfințeniei. În brahmanism, figurile dominante sunt magicianul, clarvăzătorul și preotul, dar în hinduism sfântul este întâlnit în mod curent. În toate denumirile indiene găsim o devoțiune și un cult adus unor șefi spirituali vii sau morți. Jainismul și budismul favorizează amândouă devoțiunea față de sfinți ; există sisteme teologice minuțioase, mai ales în budismul Mahāyāna, ce conțin o clasificare detaliată a diferitelor stadii ale sfințeniei, precum cea din faimosul tratat despre *Bodhisattva-acarya*, scris de celebrul Santideva. Devoțiunea față de sfinți și relicvele lor este reglementată printr-o complicată practică liturgică. Prin toate școlile și diviziunile sale, budismul mongol, tibetan, chinez și japonez a dat o lungă serie de sfinți. Bodhisattva (stadiul în care adeptul devine el însuși un Buddha) cuprinde o ierarhie minuțios gradată a perfecționărilor spirituale.

S-ar putea pune întrebarea dacă există sfinți în iudaism. La această întrebare ar trebui să se răspundă în mod afirmativ. În perioada post-biblică, Rabbi Jehuda ha-Nasi și Rabbi Hillel, iar mai aproape de noi Isaac Luria și Baal Șem Tov s-au bucurat de o autoritate de sfinți. Mahomedanismul a avut totdeauna un mare respect pentru sfinți (*wali*) și le-a arătat o mare venerație. Hagiografia literaturii islamice este departe de a fi necunoscută : faimoasa *Tezkiret al Ewliya* (*Amintrile sfinților*) de Farîd al-Dîn A'ûfî este o dovadă în acest sens. Sufismul a contribuit la protejarea tradiției și autorității sfinților shaik. Istoria ordinelor islamice oferă o documentație interesantă pentru studiul sfinților musulmani, care, în trecut, au fost prezenți în Asia Mică și Persia, dar care, ulterior, s-au împuținat, mai ales în Turcia. Islamul Asiei centrale a cunoscut o lungă serie de șefi sfinți. În India musulmană, mulți dintre sfinții ce s-au bucurat de o mare venerație au fost de origine străină, dar unii dintre ei au beneficiat de un cult atât din partea hindușilor, cât și din partea mahomedanilor. În nordul Africii, cultul *marabu*-ilor este încă înfloritor. Despre viețile și legendele sfinților din creștinism s-au scris o mulțime de cărți. Bisericele ortodoxă și romano-catolică au recunoscut și au definit în mod oficial autoritatea anumitor sfinți, iar Biserica romană își rezervă dreptul exclusiv de a ridica la rangul de sfințenie. Canonizările oficiale nu sunt decât o consecință a venerației populare. Având în vedere că Biserica nu acordă această onoare decât celor morți, memoria sfinților (relicve și icoane) este cea care le cristalizează cultul în jurul unui centru. Protestantismul are și el sfinții săi, cu toate că, în mod obișnuit, nu sunt numiți astfel. Aceasta deoarece charisma este superioară instituției, atât în cazul sfântului, cât și în cazul profetului, cele două tipuri de autorități fiind întâlnite frecvent în istoria grupurilor mici (cf. cap. V) și a sectelor. Chiar și atunci când nu se pot recunoaște deloc prea multe distincții, cum se întâmplă în cea mai mare parte a grupurilor egalitare, autoritatea spirituală a sfântului sau a profetului poate fi admisă și considerată legitimă, cu toate că terminologia prin care sunt desemnate aceste două personaje prezintă încă variații.

10. Preotul

Autoritatea preotului depinde de charisma funcției sale. Ceea ce caracterizează preotul este dragostea pentru meseria sa și nu chemarea, deși, în unele cazuri individuale, punctul de pornire al unei vieți sacerdotale este o chemare, presupusă sau reală. Uniunea cu divinitatea este baza existenței și a activității preotului. Această comuniune este considerată a fi continuă și regulată. Contactul cu numenul este veriga ce leagă preotul de celelalte tipuri de autoritate religioasă? În legătură cu problema aceasta se mai discută și astăzi. Deși mai puțin originală, mai puțin spontană și mai puțin intimă, experiența religioasă personală a preotului este cea care garantează faptul că este calificat pentru misiunea sa. Preotul este un „mediator” între Dumnezeu și om. În pofida unor diferențe decisive, între el și magician există unele asemănări. Uneori, preotul poate practica arta divinației, dar nu aceasta este funcția sa primară și nici cea exclusivă, cum se întâmplă în cazul ghicitorului. Preotul nu este legat de o serie de fenomene speciale, atunci când vrea să definească voința zeilor: rolul său constă nu numai în a interpreta voința divină, dar și în a reglementa și reîntări, în general, raporturile între semenii săi și Dumnezeu. Instituția sacerdoțiului este inferioară comparativ cu marile tipuri de charismă personală, însă, de-a lungul istoriei, charisma preotului este cea mai bogată în activități specific religioase. Implicația și importanța socială ale acestei activități sunt, în realitate, foarte bogate în repercusiuni. Diferitele funcții ale preotului, formele tipice de sacerdoțiu și tipologia asociațiilor în care este organizat sacerdoțiul vor face obiectul acestei secțiuni.

Oriunde este vorba despre charismă personală și „suflul spiritului”, asistăm la o izbucnire de entuziasm și emotivitate. Dovezi în sensul acesta găsim în istoria marilor fondatori, a profeților și a clarvăzătorilor sau a adepților lor. Evoluția anumitor religii primitive și a tuturor religiilor superioare ne oferă o bogată documentație pentru studiul epocilor creatoare și pentru trecerea lor într-o altă eră, în cea a unei alte filosofii, a unei alte psihologii și sociologii.

Însă, atunci când darurile spiritului devin mai rare și entuziasmul se diminuează, locul exploziilor spontane este luat de expresia formală. Se creează o mentalitate moderată și măsurată, pietatea este supusă unor reguli, asistăm la apariția unei teorii și a unor organizații determinate. Despre acest proces am scris deja (cap. V). El reprezintă fundalul pe care se reliefează sacerdoțiul și dezvoltarea sa. Totuși, nu se poate vorbi despre o dezvoltare unilineară. Se pare că valuri de entuziasm, de renașteri spirituale și de noi începuturi pot interveni pentru a întrerupe și corecta tendințele de standardizare și împietrire. Unele din cele mai interesante perioade ale istoriei religiilor sunt caracterizate de conflictul dintre charismă și funcție, dintre spiritualism și biserică sau dintre profet și preot. Practic, în toate religiile superioare, mișcările de acest gen provin din cauze externe sau interne și conduc, așa cum am văzut, la reforme sau schisme. S-ar cuveni să amintim că la preoți regăsim, adesea în cel mai înalt grad, trăsături de ordin spiritual sau profetic. Din rândurile lor au ieșit mai mulți profeți evrei (Ezechiel și Zaharia). Spiritualismul vag și neregulat este contrar ideii de sacerdoțiu, este privit ca o reîntoarcere la un trecut desuet sau la haos și anarhie religioasă. Sentimentul acesta este ușor de înțeles și nu trebuie interpretat neapărat ca o dovadă de egoism, de vedere limitată sau de rea voință din partea grupului. Ar trebui considerat drept sigur faptul că, oriunde își face apariția, autoritatea spirituală autentică este recunoscută mereu ca atare, dar, având în vedere că este

un lucru rar, mai rar decât crede un adept al sectei, se pare că trebuie luate anumite precauții înainte de a deschide canalele divine prin care grația divină poate ajunge în om. Această dilemă eternă și-a găsit o expresie excepțional de profundă într-o năvelă a lui Fiodor Dostoievski, intitulată *Marele Inchizitor*.

Am încercat să analizăm diferite tipuri de profetism și artă vizionară, precum și practica magiei și a divinației. Profetul nu are nevoie de „darul grației”; în cazul său, aptitudinile naturale, predispozițiile intelectuale sau emoționale, ca și pregătirea nu sunt decât accesorii ce prezintă o mulțime de variante. Pentru magie și divinație, calitățile și talentele deosebite au o mare importanță. Esențiale în cazul preotului sunt respectarea rituală (liturgică) regulată și o teologie bine determinată. Multe populații primitive privesc posesia exclusivă a calității și mijloacelor necesare pentru a comunica cu divinitatea ca fiind singurele daruri cu adevărat religioase; aici apare cel mai bine trecerea de la preot la magician, iar diferența între intențiile lor se atenuează. „Calitățile” necesare consistă fie în condiții fizice specifice – aptitudini fizice sau diformități caracteristice –, fie în daruri speciale ale inimii sau spiritului, fie în condiții de vârstă (tinerețe, vârstă înaintată).

Rolul jucat de pregătire și învățământ în sacerdoțiu este foarte important. Se așteaptă ca această pregătire să dezvolte facultățile și aptitudinile necesare celebrării cultului. Singurul său scop este acela de a crea și de a menține o adevărată uniune cu numenul, din care decurge „mana” sau „sfințenia” preotului. Practica ascezei conduce la stăpânirea corpului și a dorinței; meditația și rugăciunea au drept scop pregătirea sufletului; învățătura și studiul sunt responsabile de educarea spiritului. Cu toate că preotul poate fi doctor și savant, prima sa funcție rămâne conducerea cultului. S-a demonstrat în mod limpede că în toate civilizațiile lumii știința și instrucția au izvorât din practicile culturale și că, la origine, orice cunoaștere era cunoaștere sacră. Lucrul acesta se datorează faptului că celebrarea convenabilă a actelor culturale solicita cunoștințe cu privire la timp, spațiu, limbă și accesoriile tehnice, din care s-au născut sinteze savante în Mexic, China, India, Babilonia, Persia, Egipt și în Occident. Sistemele acestea sunt rezultatul unei cercetări metodice a manifestărilor, voinței și intențiilor zeilor, precum și al efortului realizat în vederea menținerii unei strânse comuniuni cu aceștia. Ele cuprind reguli rituale și informații despre realități și tehnică. La nivelele mai de jos ale civilizației, rolul preotului presupune ca el să țină cont de tabuuri; el împarte orice „cunoaștere” sub forma modelelor și regulilor de urmat și stabilește de asemenea ce le revine oamenilor și ce le revine zeilor. Deseori, este dificil de stabilit o delimitare netă între magician și preot. Primul obligă divinitatea sau spiritele să i se supună; al doilea se supune voinței divinului. Cu toate că autoritatea de care se bucură preotul în fața poporului decurge, în mare parte, din activitățile prin care împarte indivizilor sau grupurilor binecuvântările zeilor, ea rezidă în ultimă analiză în uniunea sa cu divinitatea, uniune exprimată în formele cultului. Dacă numenului i se acordă atenția cuvenită, ne putem aștepta să vedem dorințele poporului satisfăcute de către divinitate. Ceremoniile propiatoare regulate de mijlocire în favoarea cuiva sau de îmbunare a zeului, îndeplinite de miniștri competenți, sunt considerate ca având rolul de a îndepărta răul și de a obține sănătate, putere, bogăție, fertilitate și succes. Indiferent de concepția asupra divinității, se consideră că ministrul acesteia are puterea de a-i câștiga sau asigura favorurile, de a îndepărta influențele malefice. Atât timp cât meditația preotului nu este practică decât pentru a obține avantaje materiale sau spirituale (*do ut des*), religia rămâne foarte aproape de magie; ea face însă un pas înainte, atunci când preotul ajunge să aducă mulțumiri în nume propriu și pentru ceilalți. Studiul inciden-

țelor activității culturale a preotului devine mai dificil pe măsură ce civilizația progresează. Diferențierea funcțiilor, care uneori putea atinge un înalt nivel în anumite societăți „primitive”, se accentuează pe măsura evoluției religiei. Încep să apară distincții între actele culturale propriu-zise și activitățile subsidiare, care s-au aglomerat de-a lungul timpului în jurul funcției esențiale. Sisteme minuțioase și complexe de divinație, de intervenție în favoarea cuiva, sacrificiu, rugăciune și alte rituri și ceremonii găsim în șintoism, confucianism, brahmanism, hinduism și parsism, în Babilonia, Asia Mică, Egipt și în religiile etruscă, romană, celtică, greacă, slavă și germanică. Ordinele funcționarilor sacerdotali corespund fiecăruia dintre diferitele acte culturale. Progresul și diferențierea îndatoririlor și activităților prilejuiesc, de asemenea, o schimbare de ordin calitativ. Se insistă mai mult asupra exactității ce trebuie adusă în ceremoniile culturale, ca singură condiție a eficacității lor. Cuvintele, formulele și riturile trebuie să fie pronunțate sau executate cu exactitate. În special ritualul sacrificial reclamă, în toate varietățile și ceremoniile sale adiacente, existența unui corp sacerdotal bine format și organizat, însărcinat cu executarea și supravegherea gesturilor. Anumite divinități au în serviciul lor un grup special de preoți. Viața lor este consacrată acestui serviciu prin jurăminte solemne. Fără a obliga oamenii obișnuiți, asupra servitorului zeului apasă un întreg ansamblu de interdicții. O mare varietate de tabuuri pun în valoare *mana* sau sfințenia sa și sporesc eficacitatea acțiunilor sale. În multe religii primitive sau superioare, celibatul este o condiție necesară pentru a fi preot, condiție vizând același scop, anume de a scoate omul care se consacră acestei activități din rândul celor obișnuiți. Mai multe culte prescriu ceremonii minuțioase, destinate să garanteze castitatea și puritatea persoanelor însărcinate cu îndeplinirea riturilor sacre.

Nu putem schița aici o istorie exhaustivă a evoluției sacerdoțiului. Sarcina respectivă revine istoricului religiei. Este suficient să remarcăm că această evoluție nu a fost una regulată și uniformă. Deseori, în condițiile civilizațiilor primitive, capul familiei este cel care funcționează ca „preot”, la el acasă; se întâmplă, de asemenea, ca șeful sau regele să officieze personal sau prin procură ca preot sau mare preot al tribului, poporului sau statului său. Sacerdoțiul poate fi exercitat și de triburi, clanuri sau familii: așa s-a întâmplat în Israel, în Grecia, la Roma, în Persia și India. Anumite națiuni au păstrat multă vreme genul acesta de organizare. Totuși, găsim chiar și în societățile primitive indivizi separați, însărcinați înainte de orice și în mod exclusiv cu menținerea uniunii cu numenul. Oricum, exercițiul exclusiv al cultului de către sacerdoțiu nu a ajuns la perfecțiune decât în câteva părți ale lumii și a provocat frecvent reacții de mare anvergură. Iudaismul și creștinismul, hinduismul și budismul oferă exemple interesante în acest sens. O asemenea reacție poate explica în parte succesul religiilor orientale ale salvării, apărute în Imperiul Roman: au existat indivizi care nu mai erau mulțumiți de formele standardizate ale religiei și nici de ceremoniile executate de funcționarii tradiționali. Ideea unui sacerdoțiu exercitat de către întregul popor, așa cum a fost ea concepută de Luther și de reformatori, își găsește o paralelă surprinzătoare în sectele budiste Mahāyāna din „Țara Sfântă”. Nu este mai puțin adevărat faptul că dialectica istorică nu s-a oprit la această antiteză. Deoarece asemenea reacții sunt urmate în mod obișnuit de o evoluție spre noi organizări. În marile Biserici reformate, s-a creat într-adevăr o funcție de „ministru”, ce se bucura de o anumită exclusivitate. S-a asistat ulterior la noi reacții, cum sunt pietismul în lutheranism și metodismul în Biserica anglicană. Este așadar evident faptul că există diferențe profunde în modul de a concepe natura, funcția și limitele autorității miniștrilor.

Așa cum am remarcat deja, în grupurile „identice” șefii erau cei care exercitau funcțiile sacerdotale : pentru familie tatăl, pentru clan sau trib șeful, pentru națiune sau popor regele. Pe măsura dezvoltării și a diferențierii organizațiilor sociale și a formării unei anumite stratificări, anumite funcții culturale rezervate șefului au fost încredințate unor indivizi speciali sau unor grupuri profesionale ; acesta este motivul apariției magicienilor, a ghicitorilor și chiar a profeților de profesie, în societățile „primitive” diferențiate într-o mai mare măsură. După cum rezervarea calității de preot celui care îndeplinește o funcție specială pare a fi judicioasă, tot așa ministeriatul lui *pater familias*, al șefului sau al regelui, descrise mai sus, ar putea fi numit „semi-sacerdotal”. Asemenea situații întâlnim în grupurile în care corpul religios și corpul politic sunt una și aceeași realitate.

Pe măsură ce condițiile culturale și sociale se complică, se produce o diferențiere a profesiilor și se creează un sacerdoțiu profesional. După cum am văzut, principala sa ocupație constă în a îndeplini sarcinile culturale ; dar, încă de la origine, fenomenul prezintă o mare complexitate. Grupul natural (clanul, tribul, populația), grupul local (satul, orașul, districtul), grupul politic (națiunea) sau diviziunile întâlnite în interiorul acestor grupuri pot avea tipuri și ordine speciale de preoți. Totuși, este mai frecventă situația în care preoții aparțin unor organizații specific religioase. Se poate întâmpla ca grupurile de adepți să se formeze pentru o perioadă în jurul unui șef sacerdotal izolat, dotat cu o charismă personală, sau să se organizeze în unități instituționale precum „congregația” sau „parohia”. În vreme ce, în anumite corpuri denominaționale, unirea impusă de topografie sau bazată pe persoane rămâne singura unitate socială religioasă efectivă („congregaționalism”), în alte părți se constată o evoluție graduală, ce conduce la o organizație mai complexă : reprezentanții sacerdoțiului alcătuiesc ordine și se întâmplă să se formeze o ierarhie. Va trebui să examinăm (am făcut-o în *Apendice*) procesul acesta când vom studia modul în care se mărește, în general, organizația religioasă. Observăm că în marile religii universale există o structură foarte complicată, în care un ordin mai mult sau mai puțin diferențiat de grupuri corespunde ierarhiei sacerdotale și diferitelor sale activități.

Așa cum am observat deja, funcția principală a preotului este cultul. Ea constituie diferența reală dintre preot și celelalte tipuri : magician, ghicitor, vrăjitor. Adorația, expresie veritabilă a experienței religioase, este principala ocupație a preotului, oricât de primitive sau rudimentare pot fi formele sale. El asigură îndeplinirea exactă a actelor formalizate ale adorației. Preotul este ocrotitorul tradițiilor, depozitarul științei sacre și al tehnicii de meditație și rugăciune. El veghează asupra legii sfinte corespunzătoare ordinii morale și rituale de care depind lumea, comunitatea și individul. Interpret al acestei legi, preotul poate juca rolul de judecător, administrator, profesor și savant, poate formula modele și reguli de conduită, și veghează la respectarea lor. Viața sa reprezintă o întrepătrundere intimă a contemplației și acțiunii. Deoarece îndeplinește riturile sacre, el creează și favorizează artele sacre : cântecul, scrisul, literatura, muzica, dansul, pictura, sculptura, arhitectura. De asemenea, pune bazele teologiei, ale istoriei, ale filosofiei, dreptului, medicinei, matematicii și astronomiei. Ca teolog, este primul care creează o formulare a științei divine, expresie teoretică a experienței religioase, ale cărei stadii le-am caracterizat în capitolele introductive. Sistematizarea miturilor și a doctrinei, formularea simbolurilor credinței și codificarea scrierilor sfinte țin de resortul său. Pentru a ne convinge, este suficient să studiem religiile mayașilor și aztecilor, ale egiptenilor și babilonienilor, ale sirienilor și fenicienilor, ale teutonilor și celților, ale perșilor și hindușilor, ale chinezilor și japonezilor, lucrul acesta fiind și mai evident în marile religii ale lumii, precum

creștinismul primitiv, Bisericele orientală ortodoxă, anglicană și primele Biserici protestante, maniheismul, iudaismul, mahomedanismul, budismul, jainismul, confucianismul și taoismul.

Plasându-se într-o perspectivă sociologică, Max Weber și alți autori au oferit o analiză remarcabilă a procesului unic de intelectualizare la care a fost martor Occidentul. Fenomenul acesta a slăbit puțin câte puțin influența sacerdotală și a dat naștere altor tipuri de autoritate, care au început să domnească peste civilizația occidentală : savantul, filosoful, literatul, omul de stat și omul de afaceri.

Ocrotitor al tradiției, preotul este, de asemenea, înțelept, consilier, educator și filosof. Diferitele sale sarcini administrative derivă din activitatea sa culturală. El apără și supraveghează tot ce are legătură cu cultul : locurile sacre, construcțiile, imaginile, ustensilele religioase, proprietatea și finanțele, celebrarea ceremoniilor, a sărbătorilor și procesiunilor. În mod natural, se constată o diferență între activitatea simplă, deși variată, a preotului din civilizațiile primitive și funcțiile cu prescripții minuțioase cu care este însărcinat în anumite religii ritualiste foarte evolute. Cu cât crește complexitatea îndatoririlor sacerdotale, cu atât mai mult se afirmă o tendință către dezvoltarea unei ordini ierarhice a activităților și funcțiilor. În unele dintre cultele ritualiste, îndeplinirea riturilor adecvate presupune o tehnică atât de înaltă, încât nici nu se pune problema activității laicului. În cazurile extreme, casta sacerdotală poate ajunge să monopolizeze cultul și, practic, să-i excludă pe cei în numele cărora sunt îndeplinite ceremoniile.

Am observat o diferență între posibilele efecte sociale ale muncii profetului, care, prin activitatea sa spontană și directă, reunește grupuri variabile de fideli, și efectele sociale ale muncii preotului, ale cărui „oi” formează un grup regulat și stabil. Preotul își îndeplinește cele mai importante funcții în raport cu congregația sa, aspect pe care l-am remarcat deja. Grație relațiilor sale regulate cu un grup sau cu indivizii care vin la el, au încredere în el, depind de el în ceea ce privește îndeplinirea actelor necesare cultului, preotul devine sfătuitor, consolator, „păstor” și „confesor”. Prin contactul acesta intim și direct își exercită preotul surprinzătoarea sa influență, pe care o atestă istoria civilizației. La origine, această influență era înainte de toate religioasă, dar ea s-a extins repede în sferele morală, socială, culturală și politică. În societatea „primitivă”, preotul, consilier al șefului, ghidează viața poporului mult dincolo de funcția sa sacerdotală. În multe civilizații, un sacerdoțiu organizat a exercitat o influență fără egal în stat și a rivalizat cu guvernarea, în ceea ce privește prestigiul (Egipt, celți, India, Israel, Persia). Creștinismul medieval a cunoscut un conflict gigantic între puterea sacerdotală și puterea seculară, în Occident, și într-o mai mică măsură în Orient. Munca parohială a preotului și influența calmă și profundă a acestui tip de autoritate spirituală au avut, totuși, mai multe repercusiuni decât toată activitatea „oficială” desfășurată de el în afacerile publice. Lucrul acesta poate fi studiat într-un mod deosebit de satisfăcător în tipurile istorice ale pietății mistice, după cum o dovedesc exemplele *guru*-lui hindus, *shaikh*-ului sufist, *pater*-ului elenistic, *starețul* rus și al *directorului de conștiință* din cvietismul romano-catolic și din pietismul protestant. Totuși, nu numai în corpurile ecleziastice ierarhizate, dar și în grupurile religioase cu o constituție mai mult sau mai puțin egalitaristă, pastorul sau ministrul, șeful spiritual regulat sau monastic și chiar, în cadrul sectelor, „bătrânul”, supravegheatorul sau „episcopul” pot deveni ghizii adepților lor, în care aceștia au încredere în mod implicit, pentru care au o venerație justificată și de care nu s-ar putea lipsi. Conducerea sufletelor implică grija față de bunăstarea fizică, morală, socială, economică a „oilor”. Chiar și în civilizația occidentală modernă, unde gradul ridicat de

specializare a restrâns activitățile preotului, asistăm în ultimul timp la o *reapropriere* între medici, simpli muncitori și preoți în încercarea de a restaura unitatea – niciodată pierdută în Orient – de care dădea dovadă activitatea sacerdotală.

Autoritatea enormă a preotului în aproape întreaga istorie a civilizației se reflectă în drepturile, onorurile și privilegiile multiple cu care au fost gratificați indivizii sau grupurile sacerdotale : situație și rang înalte, embleme speciale, distincții și costume, scutiri de la îndatoririle civice ca impozitele, serviciul militar etc. sunt tot atâtea dovezi ale stimei deosebite și ale prestigiului de care s-a bucurat preotul în societate. Funcția sacerdotală poate fi ereditară, ca în Israel, în Grecia, la Roma, în Japonia și, până la un anumit punct în Biserica rusă. Câteodată, preoții sunt organizați în grupuri exclusive sau caste, dar uneori accesul la acest ministeriat este liber. Se poate ca un candidat să fie nevoit să-și justifice descendența (nașterea) sau situația politică și socială, dar se întâmplă, de asemenea, ca un individ să devină preot numai în baza unor titluri personale (vezi mai sus) și să fie admis fie prin alegere, fie prin adopție, fie prin numire, fie prin tragere la sorți, fie chiar prin cumpărare. Multe popoare admit și femeile în sacerdoțiu (Egipt, celții, Grecia, Roma, Asia occidentală antică, Japonia, America de Sud și de Nord). Având în vedere regularitatea funcției lor, preoții sunt de obicei recompensați pentru activitatea lor, fie sub forma unor daruri personale, cadouri, retribuție, fie sub forma unui salariu regulat, provenit din venituri sau producție. Deseori, au avut loc reacții împotriva unei prea mari imixțiuni a sacerdoțiului în viața economică (Reforma engleză și germană, budismul reacționând împotriva brahmanismului, reformele budiste din Japonia etc.). Sărăcia voluntară este un lucru bine cunoscut la preoții din creștinism, iudaism, mahomedanism, budism și hinduism. Într-un capitol precedent al acestui volum (cap. V, sect. 2), am studiat nașterea și dezvoltarea monahismului și a organizării sale și am avut ocazia de a examina diferitele tipuri de proteste împotriva anumitor abuzuri ale clericalismului.

A încerca o analiză psihologică a caracterului sacerdotal, așa cum au făcut-o de-a lungul timpului prieteni și inamici, se încadrează în subiectul nostru. Generalizările sunt aici periculoase și în afara discuției. Nu se poate pune la îndoială faptul că „chemarea” la sacerdoțiu, totdeauna când este fondată pe o experiență autentică și sinceră, nu poate să nu exercite o influență profundă și să transforme caracterul celor „aleși” și mai mult sau mai puțin consacrați acestui minister. Deseori, preotul mai este tentat nu numai de farmecul vieții obișnuite, dar și de reacția psihologică față de situația sa particulară, socială și spirituală, iar temperamentele mai slabe au cedat. Acestea sunt tentațiile analizate de către Nietzsche, deși într-un mod cam subiectiv, în causticul său eseu intitulat *Genealogie der Moral*. O prezentare mai obiectivă a realității ar conduce la un tablou mult diferit și ar revela eroismul, perfecțiunea și sacrificiul de sine de care este capabil omul.

Nu există absolut nici o sarcină mai dificilă și datorie mai înaltă decât aceea de a servi celorlalți ca un adevărat sclav. Dacă sacerdoțiul este acuzat de a fi exercitat o influență distructivă și negativă asupra progresului și a civilizației, aceste reproșuri sunt din plin compensate prin constatarea binefacerilor sale, a calităților sale conservatoare și stimulative. Progresul specializării și al diferențierii profesionale din perioada modernă, deci secularizarea generală, a făcut ca sacerdoțiul sau miniștrii săi să piardă enorm din prestigiul și autoritatea lor. Una după alta, funcțiile lor au fost restrânse ; în viața modernă din Occident și Orient, religia tradițională și-a pierdut puterea de integrare ; iar, acolo unde autoritatea preotului nu a fost slăbită, ea s-a văzut din ce în ce mai limitată la anumite grupuri din interiorul comunității mai vaste. Dacă pierderea pe care clerul a suferit-o în ceea ce privește onorurile profane și

prestigiul social și politic este compensată printr-o creștere a perfecțiunii spirituale și a influenței religioase, atunci nu ar fi nimic de regretat, nimic de deplîns, mai ales din partea unui preot demn de numele acesta.

11. „Religiosus”

Autoritatea religioasă nu depinde de marele prestigiu al unui om, al unui grup sau al unei caste și nu este limitată la cei însărcinați cu funcții ecleziastice și ministeriale speciale și regulate. Totdeauna și peste tot au existat bărbați și femei care s-au simțit împinși de experiența lor religioasă să ducă o viață într-o comuniune mai strânsă cu Dumnezeu decât oamenii obișnuiți și care, fără a se retrage în întregime din lume, și-au organizat viața după reguli religioase particulare. Pentru a ajunge la acest țel, au existat mai multe metode. Individul poate încerca să ducă o viață solitară, să formeze o comunitate sau să ducă o existență particulară în contemplație sau acțiune, cu sau fără jurăminte sau consacrare. Din charisma unei asemenea existențe rezultă un anumit „prestigiu” și pare corect să spunem că ea are o influență simultană și integratoare asupra religiei societății. Cei care duc o viață monastică sub toate formele sale (eremiți, anahoreți, călugări și novici, terțieri și însoțitori), asceții și persoanele consacrate, cei care se ocupă de bolnavi, de sărmani și dezmoșteniți și care sunt animați de motive de ordin religios se înscriu în acest tip de autoritate religioasă. Grupuri și indivizi consacrați acestui gen de activitate și căutării unei „vieți bune” întâlnim în practic toate religiile, mai ales în civilizațiile și societățile superioare și complexe. Câteva exemple vor fi suficiente pentru a ilustra un tip de autoritate religioasă aflată la granița dintre sacerdoțiu și lumea laică. Nazireii din Vechiul Testament se consacrau divinității, jurând să nu își taie părul, să nu bea vin, să nu atingă morți și să îndeplinească anumite rituri prescrise special pentru ei (1 Reg. 1; Num. 6, 1-21). Este posibil ca participarea la războaiele purtate pentru Iahve să fi fost la origine o exigență a codului nazireu (Jud. 13 și urm.), cu toate că figura lui Samson este un mozaic de diferite tipuri de charismă. Ulterior, nazireul pare a fi avut toate caracteristicile unei obligații ascetice temporare. Frazer și van der Leeuw au adunat exemple în care se văd bărbați și femei consacrandu-se zeilor, în relație cu cultul: *harimtu* și *qadishtu* babilonieni, *hierodules* din Orientul grecesc, baiaderele hinduse, vestalele romane. Ei au dat importanței acestei consacrări o interpretare cu totul adecvată. Și hinduismul, și budismul au dat naștere unei mari varietăți de forme de asemenea gen de viață și activitate, și în interiorul budismului modern influența creștină s-a făcut simțită din plin, prin spiritul în care au fost modelate anumite asociații. Am avut deja ocazia să ne referim la puternica mișcare ce a traversat Europa creștină în secolele XIV și XV, dând naștere unor noi forme de devoțiune și de asociere printre laicii pregătiți de predicile ordinelor cerșetorești pentru o mai largă participare la viața creștină. Secolul XVII a cunoscut un gen de cruciadă similară în cercurile pietiste, destinate să intensifice viața religioasă a laicilor, ceea ce trebuia să pregătească terenul „Trezirilor”; acestea aveau să adune, în valuri succesive, mii de persoane din toate țările creștine și să ajungă la formarea a nenumărate grupuri efemere sau durabile de asociații de oameni înclinați sau hotărâți să își sanctifice viața și să și-o consacre serviciului lui Dumnezeu și semenilor lor.

12. Auditoriul

Pentru a încheia acest capitol, ne mai rămâne o singură sarcină : aceea de a face o scurtă schiță a ceea ce am putea numi un studiu sociologic al grupurilor aflate în relație cu autoritatea religioasă. Natura și organizarea acestor grupuri sunt foarte variabile. Există „auditorii” efemere, eterogene, care se adună în jurul unui predicator sau profet ambulant, atrase fiind de charisma personalității sale, pentru a se împrăștiă cu aceeași promptitudine. Există, de asemenea, o mulțime ocazională, cu o structură similară, care asistă la o ceremonie religioasă, cum ar fi o procesiune sau o sărbătoare. Mai mult, există cercul permanent care însoțește fondatorul, profetul sau clarvăzătorul. Grupurile de genul acesta au un caracter distinct, non-interschimbabil (cerc de discipoli și adepți), ele se perpetuează sub forma unei organizații ce supraviețuiește primilor membri. Mai există „parohia” și „dioceza”, în limite geografice bine definite și bine stabilite, administrate de ministru și preot sau de „suprintendent” și „episcop”. În sfârșit, întâlnim „adunarea”, mai mult sau mai puțin organizată, formată de un grup egalitar unit, independent sau sectar. Un interes deosebit pentru sociologi îl mai prezintă omul anonim care pătrunde într-un confesional, grupul de diaconi servind la masa catolică, vizitatorul ocazional al unui templu, al unei biserici sau capele și „membrii” devotați ai unei congregații personale sau locale. De asemenea, merită un studiu atent sociologia reuniunii, a conferinței, a sinodului, a conciliului și a altor adunări alcătuite din reprezentanții corpurilor religioase. Acestea pot fi mai mult sau mai puțin importante, cu un caracter mai mult sau mai puțin tranzitoriu sau permanent, mai mult sau mai puțin omogene, mai mult sau mai puțin bine organizate și mai mult sau mai puțin active.

Din punct de vedere sociologic, grupurile charismatice sunt totdeauna mai dificil de studiat, datorită caracterului lor schimbător, spontaneității conducerii lor și posibilității ca ele să evolueze mereu într-un mod neprevăzut. „Spiritul suflă unde vrea el”, iar schimbările sau tranzițiile rapide, deseori motivate prin impulsuri sau reacții personale, sfidează orice clasificare schițată de un observator metodic. Este motivul pentru care studiul acesta, deși nu neglijează cadrele stereotipe, va rămâne în ansamblu mai degrabă un studiu de cazuri generice și de cazuri individuale. Pe măsură ce organizația se mărește, sociologul se lovește de noi probleme. Foarte interesantă din acest punct de vedere este compararea povestirii din *Faptele Apostolilor*, unde vedem grupuri fondându-se, integrându-se și reintegrându-se sub influența apostolilor lui Isus Christos, în condițiile descrise de *Epistolele* trimise de Pavel către Bisericile sale, cu scrisorile Părinților Apostolici, dovedind schimbarea „climatului” religios și social. Acest studiu poate fi completat prin examinarea documentelor referitoare la originea, creșterea și evoluția grupurilor creștine și a sectelor de-a lungul timpului. Este surprinzător de remarcat cât de puțin au contribuit sociologii la istoricul genurilor de auditorii, atât ale grupurilor creștine, cât și ale celor necreștine. Pentru toate corpurile organizate este o mare problemă a-și determina membrii să lucreze pentru interesele comune, iar diferite grupuri religioase au conceput și utilizat în acest scop o întreagă varietate de planuri. Au rezultat de aici, așa cum am remarcat deja, tipuri noi de asociații. Ocupându-ne de civilizația și religia Occidentului modern, există riscul serios de a da o importanță prea mare rolului jucat de cultura și efortul intelectuale. Am stabilit deja, în principiu, că în religie forța de integrare decisivă este pietatea. Un grup de oameni rugându-se împreună formează rapid o unitate,

chiar dacă este compus din elemente eterogene din punct de vedere social, intelectual sau din alte motive, iar acesta durează atât cât durează exercițiul devoțiunii. Grupul care se roagă și adoră împreună devine în mod regulat, cel puțin pentru un timp, un grup de frați și surori, într-un sens mai mult decât metaforic. Se poate naște de aici o formă de convingere, ce permite transferul acestor concepte și atitudini într-o parte a domeniilor existenței sau poate în totalitatea lor (viața comună). Acceptarea îndatoririlor și responsabilităților, a distincțiilor și a privilegiilor s-a dovedit totdeauna a fi un mijloc excelent de a trezi interesul pentru cooperare și a o încuraja printre membrii unui grup religios. Un grup a cărui coeziune este fondată în ultimă analiză pe baze religioase își centrează viața mereu pe comuniunea în pietate; dar această comuniune se poate realiza în moduri foarte diferite. Chiar și tăcerea, deși la prima vedere, pare să excludă comuniunea, poate fi un puternic mijloc de integrare. Ea marchează, de exemplu, momentul cel mai solemn al mesei, constituind forma perfectă de comemorare a sacrificiului lui Christos în credința creștină. Tăcerea ocupă, de asemenea, un loc central în serviciul celebrat de comunitatea creștină care se ridică în mod continuu cu cea mai mare violență împotriva tuturor formelor stereotipe ale adorației: reuniunea quakerilor. Favorizând „concentrarea”, cum le place discipolilor lui Fox să numească reculegerea favorizată de tăcere, procedeul respectiv este considerat a fi „arta supremă și rară a comuniunii” (Rufus Jones). Orientul o utilizează din plin, iar islamul, hinduismul, budismul și taoismul i-au mărturisit dintotdeauna valoarea sa „divină” (*numinous*).

„Cuvântul” exprimat spontan sau recitat în formule, utilizat pentru efectul său divin sau pentru a transmite un gând, a avut mereu o influență deosebit de puternică asupra spiritului uman. Magicianul cunoaște bine lucrul acesta atunci când își murmură *carmen*-ul sau formulele incantațiilor sale. Îl cunoaște și „preotul” tribului, atunci când povestește legende sfinte. Predicatorul își dă și el seama de importanța cuvântului, iar cuvintele „de încurajare”, alocuțiunea improvizată și exhortația devin cele mai puternice mijloace ale „propagandei” religioase. Fie că este vorba despre povestea „primitivă” sau despre mitul cu care păstrătorul tradiției își întreține auditoriul, sau despre predica foarte elaborată, cu ajutorul căreia preotul creștin, hindus sau budist își edifică fideli, cuvântul scris sau oral are darul de a câștiga și de a uni sufletele. Rezultatul acesta nu depinde în mod necesar numai de o argumentație logică și convingătoare. Silabele „divine”, sunetele sacre, discursurile extatice pot avea o influență și mai mare și, procedând prin acumularea de termeni, pot provoca mai mult entuziasm, mai multă excitație și mai mult magnetism. Psihologia reuniunilor de „revival” din civilizațiile primitive ca și din civilizațiile evoluate arată faptul că muzica a servit în toate epocile la amplificarea impresiei lăsate de riturile religioase. Puterea sa a ajuns până într-un asemenea punct, încât a apărut temerea că ea ar tulbura sensul mesajului religios pe care dorea să-l pună în valoare. De aceea, ea a prilejuit uneori proteste hotărâte și violente (Calvin, Kierkegaard și Tolstoi). Și totuși, atât grupul cel mai primitiv, cât și reuniunile sofisticate din metropolele noastre moderne utilizează cântecele și muzica instrumentală pentru a crea și întreține buna dispoziție a fidelilor. După cum afirmă J.M. Buckley, istoric al metodismului, „mii de persoane cântă într-un mod magnific fervoarea experienței religioase în toate stadiile sale, de la convingere și până la cele mai înalte realizări ale vieții creștine... producând un efect cu puțin inferior celui provocat de o predică”. Reprezentările sacre constituie nucleul vieții rituale în numeroase religii. Chiar și în forma sa eliberată și „secularizată”, „drama” exercită asupra auditoriului o influență integrantă, cu caracter magic. Efectul produs de *dromena* cultelor de mistere din Grecia, de

drama sacră a șiiților, de pantomimele hindușilor și ale lamașiților este similar fricii și emoției ce umplu inimile membrilor unui grup de cult primitiv, în timp ce celebrează misterele tribului. Dansul are și el rolul său. Valoarea și importanța sa nu decurg numai din faptul că permite tot felul de emoții, el ajutând astfel la unificarea totală a grupului care participă. Dansul ritual a fost cunoscut chiar și de mahomedanism (Ordinul mevleviților), iudaism (hassidimi), gnostici și anumite secte creștine (grupul la care se face aluzie în *Faptele* lui Ioan, shakerii, sectele rusești). Totuși, mai mult decât oricare alte forme de expresie exterioară, ce ar putea fi considerate ca și conținând atât aspecte profane cât și religioase, actele, riturile și semnele specific religioase fac obiectul primar al sociologiei. Rugăciunea colectivă din iudaism, zoroastrism, mahomedanism, hinduism și budism și riturile asupra cărora am insistat anterior (în prima parte) sunt din acest punct de vedere deosebit de interesante. Nu este dificil de imaginat măsura în care ceremoniile sacramentale ale membrilor societăților de mistere din lumea romano-orientală au intensificat și unificat experiența acestora. *Evanghelia* lui Ioan și învățăturile lui Pavel au fixat idealul și modelele acestui aspect al vieții creștine, chiar și comunitatea budistă primitivă, cu tendințe atât de individualiste, cunoscând ceremonia numită Patimokkha (confesiunea), în cadrul căreia se reunesc în mod regulat cei ce aspiră cu toată puterea la iluminare. Cu cât organizarea socială a unei religii se complică mai mult, cu atât crește complexitatea diferitelor funcții și cu atât mai mult se impune nevoia de a găsi mijloace și metode noi pentru a asigura o coordonare între grupurile și indivizii din interiorul unui mare corp ecleziastic. Mai mult, diferențierea în funcție de natură sau cultură s-a dovedit repede a fi necesară (grupuri ale tineretului, ale adulților, grupuri de studiu și acțiune apostolică). Dialectica vieții religioase, ale cărei principii le-am schițat în prima parte a acestei cărți, este clar ilustrată de istoria pietății comunitare. Create pentru a da o expresie deplină și adecvată a experienței sacralului și pentru a-i integra pe cei uniți de misterul acestei confraternități, formele prevăzute pentru a stabili comuniunea dintre Dumnezeu și om cer continuu să fie revitalizate, pentru a scăpa de sterilitate. Și agitata noastră epocă reclamă în mod deosebit să se încerce fără încetare a se da o nouă interpretare mijloacelor, formelor și obiectelor utilizate de indivizi sau grupuri pentru a stabili uniunea lor cu Dumnezeu sau semenii lor. Astfel, pe lângă formele existente, mai trebuie găsite noi mijloace de expresie sau, atunci când „convenționalul” pare a fi insuficient, trebuie imaginate forme și acte de devoțiune noi și speciale pentru reintegrarea fidelilor. Căci integrarea grupului religios nu este o funcție accidentală, ci funcția esențială exercitată de toate riturile religioase, fie ele spontane sau deja stabilite.

Pentru a încheia, mai este necesar să trecem pe scurt în revistă circumstanțele și procedeele care permit debutul sau marchează sfârșitul unei participări la grupurile religioase. În orice comuniune cu caracter trecător, chiar și în cercul și în grupul independent, aflat încă la începuturile sale, nu există nici un fel de formalități: adepții vin și participă liber la reuniune („auditoriu”).

Există totuși unele excepții; de obicei, acestea apar când se înregistrează o trădare. Pe măsură ce organizația religioasă se dezvoltă, condițiile de admitere devin mai stricte: candidatul trebuie să treacă printr-o perioadă de probă, să se supună unei pregătiri corespunzătoare în ceea ce privește pietatea, instruirea, riturile și morala, i se impun rituri solemne de primire și inițiere, uneori chiar cu un caracter sacramental. Se poate întâmpla ca el să fie nevoit să pronunțe jurăminte, mai ales în comunitățile rezervate unei elite sau asceților. Riturile de inițiere, la început totdeauna mai mult sau mai puțin spontane, pot deveni stereotipe și ajung să fie celebrate din scrupulozi-

tate. Grupurile specific religioase diferă de grupurile naturale sau „identice” prin faptul că, la început, intrarea este în mod exclusiv și cu adevărat spontană, pentru ca mai târziu lucrul acesta să fie cel puțin presupus. Participarea ereditară, omologată prin acte speciale în diferite stadii ale vieții individului, bazată de obicei pe prezentarea unei dovezi, devine o regulă generală pentru majoritatea corpurilor ecleziastice.

Am studiat diferitele tipuri de proteste emise de cei care credeau că acest fenomen reprezintă o depreciere a calităților religioase și morale și a standardelor cerute (rigorismul, puritanismul și sectarismul sunt, în principiu, de părere că, pentru a accepta admiterea unui membru, trebuie să existe o selecție și să se țină cont de capacitățile acestuia). Relaxarea disciplinei nu înseamnă altceva decât facilitarea condițiilor de admitere. Expulzarea și suspendarea, la origine mijloace excepționale și violente pentru păstrarea purității credinței și a practicii religioase, devin tot mai rare, pe măsură ce grupul sau corpul se mărește și se extinde (cf. regulile de excomunicare conținute în *Codex Juris Canonici* al Bisericii romano-catolice). Însă aceste sancțiuni sunt utilizate frecvent în comunitățile foarte selective, indiferent de criteriile de selecție (ordin, biserică, sectă).

CAPITOLUL IX

Concluzie

Sarcina sociologiei religiei a fost definită în prima parte a acestei lucrări : este studiul relațiilor și al acțiunilor reciproce dintre religie și societate, interesându-se în principal de tipologia grupurilor religioase. Paginile acestea nu au trecut în revistă judecățile de valoare explicite ce pot fi efectuate cu privire la fapte ; nu s-a încercat nici stabilirea unor norme pentru conducerea și reglementarea vieții religioase, deoarece se admite, cu valoare de principiu, faptul că, pe de o parte, sociologia, disciplină descriptivă, și, pe de altă parte, filosofia și teologia societății, științe normative, au scopuri și metode diferite, deci ele trebuie să fie tratate separat.

Totuși, dacă studiul se limitează la o cercetare sociologică descriptivă a grupurilor religioase, nu trebuie trasă concluzia că problemele teologice, filosofice și metafizice, și întrebările ridicate de aceste cercetări asupra societății trebuie să rămână fără răspuns. Se poate și, cu siguranță, trebuie să se poată răspunde unor astfel de probleme, însă nu acesta este obiectivul anchetei noastre. Scopul nostru a fost acela de a prezenta o documentație care să poată fi de folos cititorilor cu convingeri și credințe religioase și filosofice diferite, interesați de studiul relațiilor reciproce dintre religie și societate. Nu ne așteptăm ca nimeni să „extragă” principii teologice sau filosofice dintr-un studiu descriptiv ca al nostru. Principiile trebuie să se sprijine pe rațiuni de alt ordin. Ele sunt formularea a ceea ce recunoaștem grație experienței noastre și convingerilor noastre personale ca fiind adevărat sau fals. Subiectivitatea acestor convingeri nu aduce prejudicii validității obiective a valorilor recunoscute de experiența noastră. Lăsăm epistemologiei teologice și filosofice grija de a stabili și de a apăra acest punct de vedere.

Se pare că opinia dominantă pentru moment este că, dacă evităm Scylla, adică istoricismul, trebuie neapărat să cădem în Carybda, adică în identificarea naivă și artificială a adevărului total cu un „adevăr” parțial. Zilele istoricismului și ale relativismului aparțin trecutului, dar se mai face și astăzi simțită nevoia unui inventar al manifestărilor experienței religioase în toată varietatea lor și a unei cercetări exhaustive a naturii, semnificației și rolului expresiei religioase în societate. O dată ce vom fi înțeles aceasta, nu vom mai căuta să descoperim ce trebuie crezut și nici ce trebuie făcut, inspirându-ne numai din studiul faptelor și al evoluției istorice, ceea ce constituie eroarea istoricismului, dar vom fi în măsură chiar să dăm istoriei tot ce i se cuvine. Am învățat, în perioada istoricismului, că nu putem respinge în mod artificial din conștiință cunoașterea pe care o avem despre diferitele moduri și sisteme de gândire, o dată ce am dobândit-o. (Iar din acest punct de vedere, secolul XIX a lucrat mai mult decât orice altă perioadă anterioară în sensul lărgirii orizontului nostru.) Este lipsit de sens a încerca un asemenea studiu, străduindu-ne să ne limităm orizontul și să ne concentrăm exclusiv asupra propriei moșteniri sau asupra propriei

credințe. Am fi lipsiți de scuze, dacă ne-am limita la manifestările experienței religioase ce ne sunt familiare, atunci când avem curiozitatea de a-i afla natura ; mai degrabă, ar trebui să cuprindem în studiile noastre multiplele sale forme. Pare a fi foarte de dorit și necesar să ne îndreptăm mereu cu mai multă insistență reflecțiile asupra naturii religiei, decât ne-am îndreptat deseori cu prea multă grabă spre identificarea cu formele și instituțiile ce parvin cunoașterii noastre, mai curând decât cu spiritul pe care se presupune că îl mărturisesc. Din toate expresiile variate ale experienței religioase, unde este – încă – prezent spiritul și unde nu mai este ? Care sunt criteriile ce ne permit să identificăm o experiență religioasă „autentică” ? Studiul nostru cuprinde o examinare a tot felul de credințe diverse, instituții și activități, toate acestea încercând, cel puțin la origine, să exprime o experiență religioasă particulară. Nici o epocă, nici o țară, nici un popor nu pare a fi fost în întregime privat de acest gen de experiență ; ceea ce ne pune în încurcătură este varietatea formelor sale de expresie. Unele dintre aceste manifestări au fost și au rămas autentice ; altele, de-a lungul timpului, au încetat să mai fie, s-au amestecat cu altceva și au pierdut o parte sau întreaga lor valoare și eficacitate. Sursa primară și sensul inițial al unei expresii sau forme viabile din domeniul religios provin dintr-o experiență religioasă semnificativă și mărturia ce îi este adusă. Oriunde expresia de acest gen este autentică, ea este destinată nu la a servi unor scopuri exterioare, adică sociale, politice, economice, estetice sau personale, ci la a formula și a perpetua cea mai profundă experiență a omului, comuniunea sa cu Dumnezeu. Dat fiind că această comuniune nu poate fi realizată niciodată complet, trebuie ca istoria sa să apară sub forma unui proces continuu, pe tot parcursul a ceea ce numim istoria religiei, din care istoria grupurilor create și conservate pentru a favoriza această comuniune nu reprezintă decât o parte.

Luând cunoștință de elementele dinamice ale acestui proces, constatăm existența tuturor formelor de expresie, de la cele mai grosiere până la cele mai elevate, care i-au servit omului pentru a comunica deplin cu Infinitul. Istoria religiei începe o dată cu istoria omului. Totodată, istoria omului nu ne permite în mod obișnuit să surprindem omul în perpetua sa căutare a lui Dumnezeu, deoarece, fie el primitiv sau civilizat, cultivat sau ignorant, bogat sau sărac, înțelept sau nebun, el își îndreaptă dorințele sau aspirațiile, conștiente sau inconștiente, spre beneficii materiale și satisfacerea a tot felul de nevoi. Ar fi lipsit de sens a se nega lucrul acesta, după cum lipsită de sens ar fi negarea autenticității aspirațiilor spirituale. Nu a fost găsită o formulă mai bună pentru a caracteriza dorința fundamentală a omului decât cea a lui Augustin : „*Cor nostrum inquietum est donec requiescat in te*” („Inima noastră este fără liniște atâta vreme cât nu o găsește în Tine”). Or, sub pretextul că un anumit număr de acte religioase și rituri, îndeplinite cu ostentație sau pentru a avea conștiința împăcată, pot fi calificate drept pragmatism, anumiți critici, vechi sau moderni, au suspectat totalitatea lor și au crezut că pe baza acestor exemple se pot trage concluzii cu privire la pragmatismul religiei în general. Pentru asemenea generalizări nu există nici o scuză. Istoria religiei, ca și cea a eforturilor omenești luate în ansamblu, arată căte diferențe de sens pot avea aceleași gesturi, aceleași semne, aceleași acte și chiar aceleași demersuri. Este ceea ce Hegel și Wundt au numit „eterogenitatea intenției” și ceea ce are Spengler în gând, atunci când își construiește teoria despre „pseudo-morfoza formelor”. De-a lungul timpului, nevoia unei interpretări și a unei adaptări adesea a alterat definitiv, intențiile și sensul actelor și formelor religiei, iar sarcina istoricului și a sociologului este aceea de a urmări aceste schimbări și transformări cu cel mai înalt interes și de a încerca să le explice.

Se poate dovedi că indivizii și popoarele diferă nu numai în ceea ce privește cantitatea și calitatea experienței lor religioase, dar și în ceea ce privește aptitudinea lor de a o exprima. Nici măcar cei care tind să minimalizeze gradul posibilității și activității creatoare reale ale vieții religioase – *semper eadem, sed aliter* – nu ar putea să nege cu adevărat imensa varietate a expresiilor acestei nevoi fundamentale a omului din diferitele culturi sau societăți ale lumii. Privite de la o distanță prea mare, numeroasele asemănări și fapte paralele pot fi considerate ca monotone ; însă privite la microscop, ele dezvăluie o bogăție și o varietate cu adevărat surprinzătoare. Chiar dacă am fi înclinați să negăm geniul inventiv și experiențele autentice din viața omului despre care nu a vorbit nimeni, ale omului obișnuit, ale „proletarului”, în legătură cu istoria religiilor, pentru a nu atribui merite decât purtătorului de cuvânt, șefilor și „formulatorilor”, cum îi numește un antropolog modern, ar fi suficient să studiem spiritul inventiv și abundența cu care omul și-a reprezentat relațiile sale cu divinitatea și să cercetăm consecințele sociale ce decurg de aici, pentru a ajunge la concluzii care ar recompensa într-un mod strălucit eforturile noastre.

Omul a căutat mereu compania omului, cu toate că, făcând aceasta, întâlnește deseori indiferența și criticile. Trebuie să se reîntoarcă la legăturile create de natură, dar spiritul său inventiv îl conduce la a găsi alte rațiuni pentru a se uni cu semenii săi. Așa cum am văzut, experiențele religioase au fost un factor puternic atât pentru stabilirea, cât și pentru distrugerea asocierilor umane. Este semnificativ faptul că cele mai înalte și mai bogate concepte despre comunitate, cele care au avut un caracter universal, nu au fost posibile decât prin largirea și aprofundarea experienței religioase ; secularizarea acestor idei și idealuri, dimpotrivă, a aruncat un văl întunecat asupra genezei și a evoluției omului modern.

Cititorul acestor pagini, sperăm, trebuie să înțeleagă faptul că religia este un fenomen mai puțin aristocratic decât ne invită să credem anumiți critici moderni. Studiind istoria religiei, întâlnim din ce în ce mai multe tendințe și mișcări, reacții și fapte ce sunt expresia spontană, contagioasă, a gândurilor și emoțiilor religioase provenind din grupuri întregi și chiar din mase. Specialistul în religie este în acord cu istoricul în a respinge pseudoproblema care constă în a pune întrebarea dacă activitatea colectivă se opune activității individuale, deoarece ambele idei, fiind esențial complementare și corelative, sunt niște abstracțiuni. Pentru geniul religios creator, este suficient să găsească formula care să exprime către ce tinde, în mod conștient sau nu, întregul grup. Carlyle a exprimat lucrul acesta în chip surprinzător : „Acele mari personaje au fost conducătorii, modelatorii, desenatorii și, într-un sens mai larg, creatorii a tot ce se străduia să facă sau aștepta întreaga masă a oamenilor.”

Studiul nostru istoric și metodic ne autorizează să concluzionăm că, de-a lungul întregii istorii, în atitudinile sale religioase, omul pare a se fi simțit imediat foarte aproape și foarte departe de semenul său. Tensiunea deosebită, rezultată din amestecul impresiilor de separare și apropiere, este una dintre cauzele și rațiunile cele mai decisive și mai eficace ale formării și distrugerii grupurilor și, datorită acestui fapt, a devenit unul dintre factorii fundamentali ai dinamismului vieții religioase. Expresia celor două fenomene opuse o întâlnim de-a lungul întregii istorii a religiilor și, lucru încă mai important, întâlnim peste tot indivizi și grupuri care au avut conștiința acestei tensiuni ; iar fenomenul este mai manifest în evoluția marilor religii universale. Catehismul mai multor religii împarte îndatoririle omului în două grupe : îndatoririle față de Dumnezeu și îndatoririle față de semenii noștri. Aceasta presupune recunoașterea faptului că ambele categorii sunt complementare și că una nu poate fi lipsită de cealaltă. Dacă ne concentrăm atenția asupra actelor religioase în care se exprimă

pietatea și adorația, realizarea și îndeplinirea raporturilor omului cu Dumnezeu, vom descoperi în mod obligatoriu concepția pe care o are omul despre el însuși în sinele său cel mai profund și mai intim. Și totuși, în cadrul acestor acte și în același timp cu ele, sunt îndeplinite și incluse altele, în care persoana întâi singular se lărgește până trece la plural : numai lui îi aparține primul pas spre o viață religioasă concepută în lumina acestei comuniuni, presupunând că omul este preocupat și își face griji pentru cei a căror existență face posibilă suprimarea cuvintelor „eu” și „al meu”. Nici unii nu au ajuns să creadă că experiența religioasă implică negarea principiului fundamental al filosofiei sociale : omul nu există decât la plural. Deși comuniunea cu Dumnezeu presupune în mod necesar detașarea de lucrurile finite și poate, cel puțin uneori, să conducă la o izolare temporară, care provoacă o impresie profundă de solitudine, nu ne putem îndoi totuși că examinarea uneia sau a tuturor acestor atitudini religioase nu dezvăluie aspectul și caracterul esențial social ale religiei. Chiar la începutul studiului nostru, am încercat să arătăm că, lucru inerent oricărei experiențe religioase, există un *imperativ* care îl forțează pe credincios să *acționeze*, și să acționeze în conformitate cu voința divinității sau cu natura universului, așa cum i-a fost ea revelată. Avem aici, într-un sens larg al expresiei, implicarea morală și socială existentă în orice experiență religioasă veritabilă. Ea creează atmosfera și atitudinea de adoptat față de actele concrete, ce antrenează în mod necesar relații și reacții față de alți oameni. Pe măsură ce, în istorie, experiența religioasă a evoluat și a câștigat în profunzime, constatarea aceasta a luat primul loc în fruntea tuturor tentativelor de a îndeplini împreună cu celălalt actele specifice de pietate, destinate să constituie o fraternitate și o comuniune bazate pe motive religioase. Conceptul unei obligații morale universale, rezultat din constatarea de mai sus, se plasează așadar înaintea tuturor exigențelor unei *Binnenethik*, așa cum s-a putut dezvolta în una sau alta din frățiile sau comunitățile religioase.

Studiul nostru a avut, între alte scopuri, și pe acela de a observa până în ce punct variază formele în care se manifestă comuniunea religioasă. Practic, ar fi posibil de regăsit dualismul grupurilor „naturale” și al grupurilor „specifice” de-a lungul întregii istorii a religiilor ; iar structura, valoarea și semnificația fiecăruia dintre cele două tipuri, precum și relațiile lor reciproce, constituie subiecte care suscită cel mai mare interes tuturor celor preocupați de genul nostru de cercetări. Paralelismul și identitatea parțială dintre formele de cult și instituții, în cadrul unor grupuri culturale din diferite civilizații, ne conduc la o constatare destul de importantă : grupurile acestea nu posedă o *istorie*, în sensul cel mai profund al cuvântului. De aceea este mai ușor și mai justificabil de comparat ideile și instituțiile create de un grup „identic” cu cele ale unui alt grup, decât a face același lucru pentru grupuri specific religioase. Studiul evoluției tipice a organizării specific religioase a societății, așa cum am schițat-o în capitolul V, trebuie să încerce să țină cont de factorul individual și de cel istoric pe care le implică. Idealurile sociologice ale diferitelor credințe fondate variază cel puțin din trei puncte de vedere : în funcție de natura, gradul și organizarea acestor grupuri religioase. În grupurile specific religioase, conceptul de continuitate religioasă implică în mod necesar o dublă reglementare a atitudinii judecată a fi dezirabilă : atitudinea față de frații întru credință și atitudinea față de lumea exterioară. În interiorul grupului, se creează o anumită „atmosferă”, ce trebuie înțeleasă în vederea aprecierii efectelor produse de o religie sau alta asupra culturii și a societății căreia îi este atașată. Am văzut că evenimentele istorice sunt mai importante pentru istoria grupurilor specifice decât pentru cea a grupurilor culturale naturale. Atât atitudinile, cât și atmosfera au tendința de a se transforma în cursul sau sub influența eveni-

mentelor istorice. Schimbările și compromisurile rezultă nu numai din contactul cu lumea exterioară, ci și din evoluția internă a grupului. În organizarea „naturală” a societății, există un fel de ordine prestabilită (lege cosmică), ce prevede constituirea unei ierarhii „naturale” a grupurilor și desemnează locul fiecărui individ care trăiește și are un rol de jucat în această ierarhie. Atunci când se creează o organizație specific religioasă, trebuie să fie luate niște decizii pentru a sugera sau a formula care va fi natura relațiilor cu lumea exterioară, cu toate că modul în care sunt interpretate aceste decizii poate suferi transformări profunde, în cazul când condițiile nu mai sunt aceleași. Această situație generează o dublă serie de probleme : aceea de a ști cum va fi stabilită atitudinea ortodoxă față de alte grupuri religioase, problemă mai puțin urgentă pentru grupurile culturale naturale, și aceea de a ști ce atitudine va fi adoptată față de grupurile sociale naturale, precum familia, sau față de unitățile mai mari, clanul, tribul și, în special, statul.

Sociologii și psihologii au studiat foarte îndeaproape standardizarea modelelor (*patterns*), atunci când au examinat diferitele expresii ale experienței umane. Până când vor fi efectuate studii noi asupra acestui subiect, problema de a ști dacă există o diferență din acest punct de vedere între grupurile naturale și grupurile culturale specifice rămâne fără răspuns. Dar nu este necesar să greșim în totalitate, dacă afirmăm că „modelele” se creează mai ușor în atmosfera relativ statică a grupului natural. Mai mult, în ceea ce privește grupul specific religios, ne mai lovim și de discuția referitoare la constituirea sa. „Limitare”, acesta este strigătul de război al unui partid ; „Libertate”, al altuia. Progresul și sistematizarea doctrinei, cultului și organizării vor trebui așadar să facă obiectul unei aprecieri variabile în funcție de tipurile diferite de structură și vor fi studiate și interpretate ținând cont de propria lor istorie și de evoluția lor specială, precum și de concepțiile lor de bază. Criteriul esențial, care ne va permite să judecăm viabilitatea unui grup religios oarecare, va trebui să fie intensitatea și bogăția experienței caracteristice, precum și caracterul adecvat și autentic al expresiei sale. „Limitarea” riscă să fie expresia unei forțe, iar „flexibilitatea” aceea a unei slăbiciuni. Dar mai este posibil ca prima să trebuiască a fi interpretată drept o lipsă de suplețe și, deci, un semn de slăbiciune ; și a doua drept un semn de largime a vederilor și, deci, un element activ. Experiențele extreme creează de obicei atitudini și idei extreme. Evoluția istorică a grupului religios poate lucra în două sensuri, fie spre o slăbire a instituției religioase și a bogăției originare a conținutului său, fie spre purificarea și rafinarea sa. De asemenea, se poate merge spre extreme sau, dimpotrivă, se poate ajunge la echilibru. Este important de știut dacă autoritatea religioasă este recunoscută și exercitată de o singură persoană, de mai multe sau de o oligarhie de o formă oarecare, dacă, în plus, ea este exclusiv charismatică sau instituțională, sau o combinație a acestor două elemente. Este un fapt caracteristic pentru grupurile specific religioase ca ele să formuleze un ideal care provine de la o personalitate istorică sau a cărui origine îi este atribuită. Constatarea fundamentală a sociologiei este că, până și la nivelurile inferioare ale culturii, societatea nu este suma indivizilor cu situație socială identică, ci are o structură complexă. Este noțiunea de bază cu o mare importanță pentru studiul sociologiei religiei. Persoanele și instituțiile din care este compusă religia își aduc contribuția nu numai pe măsura calităților lor naturale, dar și pe măsura eficacității cooperării lor active și în acord cu organizarea socială. Bărbați și femei, tineri și bătrâni, puternici și slabi au în experiența lor religioasă puncte comune, dar și domenii proprii fiecărei categorii. Grupul religios, natural sau special, poate include oameni de sex, vârstă și situație diferite. În grupurile specific religioase, diferențele acestea au mai puțină

importantă decât în grupurile „identice”. Și totuși, până la îndeplinirea riturilor religioase, sexul, vârsta și situația pot fi criterii de admitere sau excludere. Sunt foarte rare grupurile în care se susține teoria egalității absolute a membrilor, în ceea ce privește drepturile și îndatoririle culturale; și mai rare sunt grupurile care o pun în practică, deoarece în toate grupurile, naturale sau specific religioase, întâlnim o limitare și o specializare a funcției, a privilegiilor și a monopolurilor culturale. Se poate întâmpla ca sexul să excludă un individ sau, din contră, să-l desemneze în mod special pentru anumite funcții, în alte tipuri de comunitate religioasă. Vârsta matură asigură rolul cel mai activ în toate riturile și formele de cult din întreaga lume. În ceea ce privește situația socială, se constată existența unei întregi game de nuanțe; activitatea religioasă resimte specializarea muncii, distincția de rang social și diferitele moduri în care înțelege individul proprietatea; nuanțele diferă în funcție de măsura în care este vorba despre o societate mai omogenă sau de o societate foarte stratificată, sau în funcție de măsura în care este vorba despre o societate primitivă sau o societate modernă. Totodată, analiza influenței exercitate de diferențierea socială asupra ideilor și instituțiilor religioase va trebui să fie completată de estimarea efectului produs de impulsurile și activitățile religioase asupra dezvoltării stratificării sociale. Așa cum am constatat, efectul acesta poate avea o natură foarte variabilă: poate fi direct și cu repercusiuni întinse sau, dimpotrivă, insidios și subtil, pe lungi perioade din istoria societății sau se poate concentra, pentru a provoca explozii revoluționare. Toate aceste considerații tind să ne reamintească faptul că varietatea mijloacelor și a formelor prin care religia poate acționa asupra instituțiilor, condițiilor și evoluției societății ne obligă să ne abținem de la a interpreta religia într-un mod unilateral, considerând-o numai o forță socială („conservatoare”, „revoluționară”, „aristocratică”, „proletară” etc.).

Toți cei ce studiază istoria societății din punctul de vedere al relațiilor și influenței exercitate asupra religiei și a influenței religiei asupra ei constată un lucru frapant, anume că motivele religioase pot avea o acțiune pozitivă sau negativă. Ele „construiesc” și „distrug”. Teza noastră constă în a afirma că forța constructivă a religiei depășește influența sa distructivă. În mod fundamental și în ultimă analiză, religia are tendința de a crea integrare socială, chiar dacă ea nu trebuie identificată exact cu efectul pe care îl produce. Am încercat să arătăm că integrarea socială nu este nici „intenția”, nici „scopul” religiei. O religie nu este sănătoasă și nu este conformă naturii sale decât atât timp cât păstrează ca singură intenție și ca singur scop adorarea lui Dumnezeu. Cu toate acestea, peste tot unde o experiență religioasă autentică se exprimă sub forma unei concentrări și a unei direcționări a ceea ce există mai bun în om, se creează nuclee, care, pentru a avea o mai mare unitate, se integrează sub influența primordială a ceea ce este considerat drept sacru. Aceste nuclee au tendința de a se spori. Crescând, ele absorb, modifică sau le distrug pe cele care se opun integrării complete a unei comunități religioase particulare sau universale. Compromisurile apar numai în măsura în care forța și *elanul* experienței originare scad, iar situația și factorii externi își fac simțită influența. Însă evoluția reală a grupului este determinată de starea de spirit manifestată în interiorul său, putând merge de la fanatismul exclusiv până la atitudinea de blândețe, răbdare și resemnare, în „politica” generală și în relațiile sale reale cu lumea „exterioară”. Vitalitatea și forța grupului religios sunt puse la încercare atunci când în interiorul comunității apar tendințe, idei și practici în contradicție cu idealul inițial. Când afirmăm că ceea ce domină în religie este forța sa constructivă, teza noastră își găsește confirmarea în numărul de exemple de tentative, mișcări și dezvoltări ce ținesc spre reintegrarea unei adevărate frater-

nități religioase ; astfel de exemple abundă în istoria marilor religii fondate. Atât în grupurile „identice”, cât și în grupurile specific religioase, orice tentativă de reintegrare este orientată spre un ideal concret. În multe societăți primitive sau orientale, constatăm existența unei concepții despre o ordine cosmică universală, ordinea societății fiind doar o parte a acesteia, către care trebuie să se orienteze. De obicei, există o anumită libertate în felul de a concepe metodele, mijloacele și sistemele prin care ordinea poate și trebuie să fie realizată și în interpretarea valorilor pe care ea le reprezintă. În grupurile specific religioase, comunitatea ideală va fi cea realizată sau spre care s-a tins în prima perioadă a istoriei lor. Nu este necesar să insistăm asupra trăsăturilor particulare ale comuniunii fraterne ideale, cum ar fi asistența reciprocă sau sacrificiul de sine dinainte acceptat, sau martiriul etc. Toate acestea le putem găsi, uneori chiar într-o măsură mai mare, și în „secol”. Trăsătura caracteristică este dată de formularea unor valori concrete și a unor idealuri reprezentative pentru grup, care determină experiențe religioase de bază. Atitudinile caracteristice ale comunității ideale sunt, de exemplu, pentru creștinism „iubirea lui Christos”, pentru budism „intenția de a se consacra imitării lui Buddha” și, pentru mahomedanism, „supunerea în fața voinței lui Allah”. Atunci când se pune problema definirii naturii, rolului și organizării acestei comunități ideale, se constată schimbări considerabile între diferitele grupuri specific religioase și chiar în interiorul lor. Totuși, integrarea este căutată totdeauna și spre ea sunt îndreptate toate eforturile ; iar cei ce cicatrizează rupturile sau le previn, atunci când este omeneste posibil și în mare justificabil, trebuie să fie mai iubiți și considerați mai apropiați de frații lor decât cei care le provoacă.

Cu toate acestea, se mai pune o ultimă întrebare. De ce să recunoaștem neapărat religiei rolul pe care i-l atribuim atunci când precizăm că ea este forța suverană a integrării sociale ? Nu există și alte mijloace pentru a ajunge la același scop ? De ce nu ar putea o societate seculară să găsească metode și mijloace pentru a se integra singură, într-un mod efectiv și durabil ? Probabil că nu este decât o neînțelegere, referitoare la sensul termenilor, ce împiedică acordul asupra unor puncte de vedere crezute a fi divergente. Ne place să credem că acordul dorit între sociologi ar putea fi realizat dacă s-ar lua ca punct de plecare principiul conform căruia o integrare perfectă a unei societăți nu s-a putut realiza și nu se poate realiza niciodată fără un fundament religios. Trebuie evitat totodată faptul de a da „religiei” o definiție arbitrară și de a o identifica într-o manieră exclusivă cu ideile, riturile sau instituțiile ce fac obiectul unor schimbări și transformări, în loc de a o concepe drept cea mai profundă sursă din care se hrănește întreaga existență umană și de care aceasta depinde din toate punctele de vedere : comuniunea omului cu Dumnezeu. Este suficient să concluzionăm cu această mărturie a lui Carlyle : „Are dreptate cine spune, în toate sensurile, că religia unui om este faptul esențial care îl interesează. Religia unui om sau a unei națiuni. Prin religie, nu mă refer la vreun crez al unei Biserici pe care îl profesează, la articole de credință la care subscrie sau afirmate prin cuvinte sau altcum ; nu este numai atât ; în multe cazuri, acestea nu reprezintă totul... Religia este însă lucrul acela în care omul crede în mod practic, iar aceasta îi este deseori suficientă, fără a mai avea nevoie să și-o afirme lui însuși, și cu atât mai puțin altora, este ceva gravat în inima omului, ceva ce acesta privește ca fiind în raport cu relațiile sale vitale cu Universul misterios, în raport cu îndatoririle sale și cu destinul său de aici, de jos, de pe Pământ, adică ceva ce este în toate împrejurările un lucru primordial pentru el și care creează și determină toate celelalte.”

APENDICE

Ierarhia

În studiul nostru referitor la evoluția „organizării” și a stratificării grupurilor religioase, am avut de tratat apariția ordinelor de funcționari speciali, a căror tipologie a fost schițată în această carte. Adăugăm aici o sumară expunere a ordinelor ierarhice, așa cum se prezintă ele în cadrul anumitor grupuri religioase mai importante. După Thompson, sacerdoțiul maya era repartizat cel puțin în patru grupe : 1. *ah kin mai*, marele preot, oficia numai în împrejurările cele mai solemne și supraveghea învățământul ; 2. *chilaces* erau preoții obișnuiți ; 3. *nacons* serveau în timpul sacrificiului și smulgeau inima victimelor ; și 4. *chacs*, patru bărbați în vârstă, care îi asistau pe *chilaces*. Exista, de asemenea, un demnitar jumătate preot, jumătate soldat, numit tot *nacon*, care își păstra funcția timp de trei ani și era supus anumitor restricții.

Ierarhia sacerdoțiului aztec avea doi șefi : marele preot al cultului lui Huitzilopochtli, ce purta titlul de Quetzalcóatl Totec, și marele preot al lui Tlacoc, ce purta numele zeului său (cu privire la acești zei, vezi cap. VI, sect. 7). Suprintendentul *calmecac*-ului, colegiul central al preoților, situat în capitală, avea un rang inferior acestor doi demnitari. Orice mare divinitate avea propriul templul și preoții săi speciali ; tineri sau bătrâni, ei erau comandați de preotul principal al fiecărui zeu. La Tehuacan oficia un grup special de preoți, care practicau o asceză severă. Cei mai mulți dintre ei practicau celibatul.

Șeful ierarhiei peruane era preotul soarelui, la Cuzco (capitala sfântă). După Joyce, el era totdeauna o apropiat al șefului statului și purta titlul de *villac umu*. Zeii creatori (cu excepția templului lui Uiracocha) nu aveau un cult organizat, însă există un cult adus soarelui de către preoți în toate provinciile, sub suprintendența unui Inca ; aceștia erau preoții care se ocupau de *huaca* din fiecare provincie și fiecare localitate. Marii preoți primeau venituri din Țara Soarelui ; preoții inferiori nu erau întreținuți de către stat decât atât timp cât se aflau în funcție ; în celelalte perioade, se întrețineau singuri.

Ierarhia Shintō cuprindea grupul *nakatomi* (înalta familie aristocratică), grupul *irube* și grupul *urabe* ; acesta din urmă era însărcinat cu divinația. Noua reglementare a ordinii întâietății preoților Shintō (1902, 1911) prevede cinci grade. Se cuvine să menționăm că una dintre cele două mari demnități, ce se află în fruntea acestei ierarhii, *saishu*, se găsește în marele sanctuar de la Ise.

În sacerdoțiul babilonian, astrologii și preoții *caru* (ghicitori) ocupau un loc primordial. Funcția sacerdotală era ereditară și bine organizată.

În religia evreilor, asistăm la o evoluție deosebit de importantă, atât în ceea ce privește activitatea religioasă charismatică, cât și în ceea ce privește instituțiile. Prima este reprezentată de profetism în diferitele stadii ale dezvoltării sale și în diferitele sale tipuri ; istoria sacerdoțiului israelit este dificil de reconstituit și face încă obiectul a numeroase controverse. Sacerdoțiul, la început accesibil tuturor, a fost

urmat de cel al leviților, ale căror privilegii culturale au căpătat din ce în ce mai multă importanță. Ulterior, alte familii par a fi dobândit funcții sacerdotale pe cale ereditară. Originea aaroniților, care au deținut mai târziu un loc atât de important în cultul templului, este un lucru discutat. Puterea preoților evrei a crescut considerabil după Exod : în anumite epoci, marele preot a fost un șef atât civil cât și spiritual.

Sacerdoțiul instituțional pare a fi fost predominant în Egipt, țară în istoria căreia se poate regăsi o ierarhie superior diversificată în privința funcțiilor și a demnităților sacerdotale. Ceea ce pare a fi fost caracteristic, în ciuda dominației statului (cap. VIII), este gradul de autonomie de care s-au bucurat asociațiile și corporațiile sacerdotale. Avem bucuria de a fi în posesia unor cercetări perfecte și laborioase, făcute numai asupra câtorva organizații sacerdotale, cum este cercetarea lui Otto, care a studiat situația lor economică și juridică, după cum avem și studii referitoare la *nivelurile* intelectual și moral (instrucție și prestigiu) ale sacerdoțiului din Egiptul ultimei perioade. Chiar și romanii au fost impresionați de influența și organizarea druidilor celti. În Galia, se pare că în fruntea sacerdoțiului se afla un arhidruid. Cezar a descris modul în care era ales. Diferiți autori romani ne oferă alte informații cu privire la ordinele druidice : Strabon, de exemplu, face distincție între druizi, ghicitori și preoți. Sacerdoțiul german era strâns legat de viața tribului ; în Islanda, *godes* erau șefii seculari și spirituali ereditari ai celor 39 de districte. Religia greacă nu a fost niciodată sacerdotală, dar a avut grupuri de funcționari religioși, uneori fiind dificil de făcut o distincție clară între colegiile de preoți (instituții) și „asociațiile libere” de preoți (adoratori ai unei divinități speciale, predecesori în funcție etc.). Ordinul format de sacerdoțiul roman este un exemplu de organizare ierarhică într-o religie tradițională non-fondată și merită să fie studiat din acest punct de vedere. Dat fiind interesul caracteristic al romanilor pentru ordine și detaliile juridice, s-a creat o teorie complicată și minuțioasă a organizațiilor sacerdotale, care începuseră să se dezvolte serios. Sacerdoțiul roman a fost divizat în mai multe grupuri : cei însărcinați cu îndeplinirea cultelor publice și private (cf. cap. VI.), *ordo sacerdotum*, condus de *sacerdotum quattuor amplissima collegia*, care cuprinde 1. *pontifices* (*jus pontificum* : ceremonii publice), 2. *augures* (*disciplina auguralis* : divinația) și 3. *decemvris* (*sacris faciundis* : *ritus Graecus* și *interpretes* – *sibyllae*, *Eupulones*). Mai târziu, *Sodales Augustales* aproape că rivalizau cu aceste grupuri mai vechi în privința autorității și a prestigiului. Fețialii, preoții salieni, lupercii și *Fratres Arvales* se situează imediat după ei, urmați de alte *sodalitates* (în particular, cele ale nobilimii). *Collegium pontificum*, reprezentând pe cei care celebrau adevăratul *patrius ritus* (toți ceilalți reprezentând funcții specializate), cuprinde patru grupuri : consiliul Pontifilor, *rex sacrorum* (titlul acesta, precum și rezidența acestui demnitar la „Regia” indică în mod clar identitatea funcțiilor seculare și sacerdotale), *flamines*, preoții divinităților individuale, și *Vierges Vestales*. *Pontifex maximus* deține jurisdicția supremă (președinția consiliului, promovările, disciplina). În funcție de ordinea divinităților slujite, *rex sacrorum* (Janus) trece primul, urmat fiind de *flamen Jupiteris*, *flamen Martialis*, *flamen Quirinalis* și de *minores* ; *pontifex maximus*, reprezentând colegiul Vestalelor, nu se situează decât al patrulea.

Cu privire la vârsta de aur a bisericii naționale iraniene, cea mai mare autoritate în materie scrie : „Clerul zoroastrian forma o ierarhie îngrijit organizată și graduală, dar nu cunoaștem detalii” (Arthur Christensen). În orice caz, corpul ecleziastic iranian era condus de *mobad* ^{3d 3n} *modad*, marele preot. El judeca în ultimă instanță problemele teoretice, în teologie și dogmă, și chestiunile practice ale conducerii Bisericii. Deși numit de rege, el este consilierul său în probleme religioase („director

spiritual al regelui”). Documentele istorice dovedesc faptul că ocupa locul al doilea (sau al treilea) după rege. Al doilea mare demnitar al Bisericii era *h¶rbad ³n h¶rbad*; *h¶rbad*-ii erau clasa preoților care îndeplineau serviciul divin. În ierarhie existau și alte grade, ale căror funcții exacte nu sunt încă elucidate complet (avem, astfel, funcționari ce se ocupă de ritualul focului). Din nefericire, nu ne-a mai parvenit decât un rezumat al celor două coduri ce reglementau ordinele sacerdotale, coduri care formau o parte din *Avesta* sasanizilor, astăzi pierdută.

În viiñuism, apariția lui *acharya* (pontif), care interpretează scripturile, conduce munca apologetică și supraveghează comunitatea, continuă tradiția sacră a *alvar*-ului (clarvăzătorului divin); se crede că acest pontificat a fost instituit în secolul X de către Natha Muni. R³m³nuja, unul dintre celebrii săi succesori (secolul XII), a organizat lumea lui Vaiiñava în diocese conduse de *simhasanadhipati* (șefi spiritali); cea mai mare parte a marilor familii ale lui Vaiiñava pretind că descind din aceștia.

Dintre toate *sa-gha* budiste, cea tibetană (lamaismul) a creat cea mai minuțioasă ierarhie. A început să fie studiată de îndată ce budismul din nord a ajuns să fie cunoscut în Occident.

În budismul chinez, fiecare mănăstire este independentă, iar organizarea acestora corespunde principiilor „congregației”. Cu toate că, teoretic, abații sunt șefii supremi în probleme de disciplină, practic, ei se aliază păreri predecesorilor lor etc., după cum sunt și aleși fie de către aceștia din urmă, fie de către călugării deveniți abați. În Siam, unde *sa-gha* budistă are caracterul unei Biserici de stat ierarhizate, șeful (patriarhul) este ales de superiorii celor patru mari circumscripții ecleziastice, iar alegerea abăților mănăstirilor regale este ratificată de rege. O ierarhie nu s-a creat decât relativ târziu (secolul XIX).

În budismul japonez, cele două ramuri principale ale „denominațiilor” Shintō formează un corp dublu (ramura occidentală și ramura orientală); ambele ramuri sunt conduse de câte un prinț-abate din familia aristocrată Otani. Aceasta formează un fel de guvernare teocratică, iar conducerile celor două ramuri sunt singurele grupuri cu funcții ereditare. În majoritatea celorlalte grupuri, abații sunt aleși de călugări, dar, uneori, nu sunt aleși decât printr-o hotărâre deosebită a demnitarilor. Atât Tendai, cât și Shingon au creat o ierarhie sacerdotală ce cuprinde, fiecare, 14 până la 16 grade. Comunitatea taoistă este condusă de „maestrul celest”, funcționar ereditar al familiei Chang. În calitate sa de mare exorcist, el se bucură de asemenea de privilegiul de a canoniza.

Bibliografie *

- AMERICAN THEOLOGICAL COMMITTEE, *The Conception of the Church*, „Christendom”, IX, Nr. 8, 3, 4 (1944), 409 ff., 548 ff. [V].
- ARBERRY (A.), *An Introduction to the History of the Sufism*, London, Longmans, Green & Co., 1942 [V].
- ARCHER (John C.), *The Sikhs in Relation to Hindoos, Moslems, Christians, and Ahmadiyyas*, Princeton, Princeton University Press, 1946 [V, VI].
- ATKINS (Gaius C.), FAGLEY (Fred L.), *History of American Congregationalism*, Boston, Pilgrim Press, 1942 [V].
- BACH (Marcus), *They Have Found a Faith*, New York, Bobbs-Merrill, 1946 [V].
- BAINTON (Roland H.), *The Sectarian Theory of the Church*, „Christendom”, XI (1946), 382 ff. [V].
- BARNES (Harry Elmer), *Introduction to the History of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1948 [I].
- BARTH (Karl), *Gemeinschaft in der Kirche*, St. Gallen, Evangelische Gesellschaft, 1943 [V].
- BASCOM (Willi R.), *The Sociological Role of the Yoruba Cult Groups*, in *AA Mem.*, vol. LXIII [1944] [IV].
- BATES (M. Searle), *Religious Liberty : An Inquiry*, New York, Harper & Bros., 1945 [V].
- BATTEN (J. Milton), *John Drury, Advocate of Christian Reunion*, Chicago, University of Chicago Press, 1944 [V, VI].
- BENNETT (John C.), *Christian Ethics and Social Policy*, New York, Charles Scribner's Sons, 1946 [VII].
- BENOIT (Jean Daniel), *Direction spirituelle et protestantisme*, „Études d'histoire et de philosophie religieuses” (Strasbourg), vol. XXXVII (1940) [VIII].
- BERGSTRAESSER (A.), *Wilhelm Dilthey and Max Weber*, „Ethics”, LVIII (1947), pp. 92-110 [I].
- BIDNEY (David), *On the Concept of Culture*, in *AA Mem.*, XLVI (serie nouă, 1944), 30 ff. [I].
- BRINTON (Ellen S.), *Two New England Sects*, „New England Quarterly”, XVI (1943), 3 ff., 20 ff. [V].
- BUBER (Martin), *Der Ort des Chassidismus in der Religionsgeschichte*, in „Theologische Zeitschrift”, II (1946), 438 ff. [V].
- CAILLOIS (Roger), *L'homme et le sacré*, Paris, Presses Universitaires, 1939 [III].
- CANNON (William R.), *The Christian Church*, New York & Nashville, Abingdon Press, 1945 [V].
- CANTRILL (Hadley), *The Educational and Economic Composition of Religious Groups*, „AJS”, XLVIII (1942-43), 574 ff. [VI].
- CASEY (Robert P.), *Religion in Russia*, New York, Harper & Bros., 1946 [V, VI].
- CHORLEY (E. Clowes), *Men and Movements in the American Episcopal Church*, New York, Charles Scribner's Sons, 1946 [VI].
- CLARK (S.D.), *Church and Sect in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1948 [VI].
- CLIMENHAGA (A.W.), *History of the Brethren in Christ Church*, Nappanee, Ind., E.V. Publications, 1942 [V].
- DAVIDSON (Robert F.), *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1947 [I].

* Cifrele romane din parantezele drepte permit la capitolul sau capitolele din *Sociologia religiei* a lui Joachim Wach în care se face referire la lucrarea citată în bibliografie.

- DAVIES (Rupert E.), *The Problem of Authority in the Continental Reformers*, London, Epworth Press, 1946 [I].
- DAVIES (W. Watkins), *Neighbourhood and Brotherhood*, „Hibbert Journal”, XXXV (1936-37), 488 ff. [IV].
- DAVIS (K.), *A Conceptual Analysis of Stratification*, „ASR”, VII (1942), 309 ff. [VI].
- DEMANT (V.A.), *Theology of Society*, London, Faber & Faber, 1947 [V].
- DIX (Gregory), *The Shape of the Liturgy*, Westminster, Dacre Press, 1945 [V].
- DOUGLASS (Harlan P.), *Cultural Differences and Recent Religious Divisions*, „Christendom”, X (1945), 89 ff. [VI].
- DRAKE (S. Clair), CAYTON (Horace B.), *Black Metropolis*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1945 [VI].
- DUBS (Homer H.), *An Ancient Chinese Mystery Cult*, „HThR”, XXXV (1942), 221 ff. [V].
- DUMÉZIL (G.), *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, Gallimard, 1941 [VI].
- DUMÉZIL (G.), *Naissance d'archanges*, Paris, Gallimard, 1945 [VI].
- DUMÉZIL (G.), *Mitra-Varuna*, Paris, Gallimard, 1940, 1948 [VI].
- EKSTROM (Ragner), *The Theology of Charles Gore : A Study in Modern Anglican Theology*, Lund, C.W.K. Gleerup, 1944 [II].
- EMRICH (Richard Stanley), *The Conception of the Church in the Writings of Baron Friedrich von Hügel*, München, E. Reinhardt, 1939.
- FARNER (Konrad), *Christentum und Eigentum*, Bern, A. Francke, 1947 [V, VI].
- FERM (Virgilius), *Religion in the Twentieth Century*, New York, Philosophical Library, 1947 [I].
- FISCHOFF (Ephraim), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, „Social Research”, XI (1944), 53 ff. [I].
- FISH (T.), *Some Ancient Mesopotamian Traditions on Man and Society*, „Bulletin of the John Rylands Library”, XXX (1946), 41 ff. [VI].
- FLETCHER (Joseph F.), *Christianity and Property*, Philadelphia, Westminster Press, 1947 [VI].
- FORTES (M.), EVANS-PRITCHARD (E.E.), *African Political Systems*, New York, Oxford University Press, 1940 [VII].
- FRANKFORT (Henri), *Kingship and the Gods*, Chicago, University of Chicago Press, 1948 [VII]. – *La Royauté et les Dieux*, Paris, Payot.
- FRANKFORT (Henri) și alții, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1947 [IV, VI].
- FRIEDEL (F.F.), *The Formal Object of the Social Sciences*, „ASR”, IV (1943), 16 ff. [I].
- GIORDANI (Igino), *The Social Message of the Early Church Fathers*, Paterson, N.J., St. Anthony Guild Press, 1944 [V].
- GOLDHAMER (Herbert), SHILS (Edward), *Types of Power and Status*, „AJS”, XLV (1930), 171 ff. [VI].
- GREEN (J. Brazier), *John Wesley and William Law*, London, Epworth Press, 1945 [V].
- GREENE (Evarts B.), *Religion and the State in American Tradition*, London & New York, Oxford University Press, 1944 [VII].
- GURVITCH (Georges), *Magic and Law*, „Social Research”, IX (1942), 104 ff. [III].
- HALDER (Alfred O.), *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala, Almqvist, 1945 [VIII].
- HALLOWELL (A. Irving), *Myth, Culture and Personality*, in *AA Mem.*, XLIX (serie nouă, 1947), 544 ff. [I].
- HARMON (Nolan B.), *The Organization of the Methodist Church*, New York & Nashville, Abingdon Press, 1948 [V].
- HEBERT (Arthur G.), *The Form of the Church*, London, Faber & Faber, 1944 [V].
- HERMAN (Stewart W.), *The Rebirth of the New German Church*, New York, Harper & Bros., 1946 [VI].
- HILLIARD (Stanley), *Man in Eastern Religion*, London, Epworth Press, 1946 [I].
- HOCKING (William E.), *Living Religions and a World Faith*, New York, Macmillan Co., 1940 [I].
- HODGES (H.A.), *Wilhelm Dilthey : An Introduction*, New York, Oxford University Press, 1944 [I].
- HODGSON (Leonard), *The Doctrine of the Church as Held Taught in the Church of England*, Oxford, Basil Blackwell, 1946 [V].

- HOLTOM (D.C.), *Modern Japan and Shinto Nationalism*, Rev. ed. Chicago, University of Chicago Press, 1947 [IV, VII].
- HORNER (I.B.), *The Monk : Buddhist and Christian*, „Hubert Journal”, XXXIX (1940-41), pp. 168-78 [V].
- IRONSIDE (H.A.), *A Historical Sketch of the Brethren Movement*, Grand Rapids, Mich., Zondervan Publishing House, 1942 [V].
- JONG (J.M. De), *The Denomination as American Church Form*, „Nieuw Theologisch Tijdschrift”, XXVII (1938), 345 ff. [I].
- JURJI (Edward J.), *The Great Religions of the Modern World*, Princeton, Princeton University Press, 1946 [I].
- KARDINER (Abram), *The Individual and His Society*, New York, Colombia University Press, 1934 [I].
- KARDINER (Abram), *The Psychological Frontiers of Society*, New York, Colombia University Press, 1945 [I].
- KLUCKHOHN (Clyde), *Myths and Rituals*, „HThR”, XXXV (1942), pp. 45-79 [II].
- KLUCKHOHN (Clyde), *Culture and Personality*, in *AA Mem.*, XLVI (serie nouă, 1944) I ff. [I].
- KNOX (Wilfred), *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, London, Humphrey Milford, 1944 [V].
- LANDMANN (Gunnar), *The Origin of the Inequality of the Social Classes*, Chicago, University of Chicago Press, 1938 [VI].
- LANGER (Susan), *Philosophy in a New Key*, New York, Penguin Books, 1942 și 1948 [II].
- LEVY (Reuben), *An Introduction to the Sociology of Islam*, London, Williams & Norgate, 1930-33 [V, VI, VII].
- LICHTENSTAEDTER (Ilse), *Fraternization*, „Islamic Culture”, XVI (1942), 47 ff. [V].
- LINTON (Ralph), *The Cultural Background of Personality*, New York, Appleton-Century Co., 1945 [I].
- LLEWELLYN (Karl N.), HOEBEL (E.A.), *The Cheyenne Way : Conflict and Case Law in Primitive Society*, Norman, University of Oklahoma Press, 1941 [IV].
- MACY (Paul G.), *The Story of the World Council of Churches*, New York, World Council of Churches, 1943 [V, VI].
- MALLINGER (F.), *Pythagore et les mystères*, Paris, Nichlaus, 1944 [V].
- MASSIGNON (Louis), *L'Umma et ses synonymes*, „Revue des études islamiques”, XV, Partea I (1947), 150 ff. [V].
- MAY (Henri F.), *Protestant Churches and Industrial America*, New York, Harper & Bros., 1949 [VI].
- MEDICUS (Fritz), *Das Mythologische in der Religion*, Zürich, E. Rentsch, 1944 [II].
- MENSCHING (Gustav), *Soziologie der Religion*, Bonn, Rohrscheid, 1947 [I]. – *Sociologie religieuse*, Paris, Payot.
- MILLER (Perry), *Jonathan Edwards' Sociology of the Great Awakening*, „New England Quarterly”, XXI (1948), 50 ff. [VI].
- MILLER (Randolph C.), *The Church and Organized Movements*, New York, Harper & Bros., 1946 [V].
- MUELDER (Walter), *From Sect to Church*, „Christendom”, X (1945), 450 ff. [V].
- NIEBUHR (Richard H.), *The Norm of the Church*, „Journal of Religious Thought”, V (1946), 5 ff. [V].
- NOEL (Napoleon), *The History of the Brethren*, Denver, Colo, W.F. Knapp, 1946 [V].
- Organized Religion in the United States*, „Annals of the American Academy of Political and Social Science”, vol. CCLVI (1948) [VI].
- PARSONS (Talcott), *The Theoretical Division of the Sociology of Religion*, „Journal of the History of Ideas”, V (1944), pp. 176-90 [I].
- PEMBERTON (Prentice), *Sociology of Religion*, „Journal of Bible and Religion”, XVII (1949), pp. 34-40 [I].
- PERRY (Ralph B.), *Puritanism and Democracy*, New York, Vanguard Press, 1944 [VI].
- RADHAKRISHNAN (J.), *Religion and Society*, London, Allen & Unwin, 1947 [VI].
- RATSCHOW (Carl H.), *Magie und Religion*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1947 [II].
- RECKITT (Maurice B.), *Maurice to Temple : A Century of Social Movements in the Church of England*, London, Faber & Faber, 1947.

- ROBINSON (William), *The Biblical Doctrine of the Church*, St. Louis, Bethany Press, 1948 [V].
- SAUERBREI (Clark), *The Holy Man in Israel*, „Journal of Near Eastern Studies”, VI (1947), 209 ff. [VIII].
- SCHMIDT (Karl L.), *Die Polis in Kirche and Welt*, Basel, F. Reinhardt, 1939 [V, VII].
- SHAW (Plato E.), *The Catholic Apostolic Church, Sometimes Called Irvingite*, New York, Colombia University Press, 1946 [V].
- SHILS (Edward), *The Present State of American Sociology*, Glencoe, Ill, Free Press, 1948 [I].
- SIMMONS (Leo W.), *The Role of the Aged*, New Haven, Yale University Press, 1945 [VI].
- SMITH (Margaret), *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, London, Sheldon Press; New York, Macmillan Co., 1931 [V].
- SMITH, (A.), *Ghazali, the Mystic*, London, Luzac, 1944 [V].
- SOROKIN (Pitirim), *Society, Culture and Personality : Their Structure and Dynamics*, New York, Harper & Bros., 1947 [I, VI].
- STAMM (J.J.), *Kulturelle Leistungen der Sumerer*, „Theologische Zeitschrift”, II (1946), pp. 1-22 [VI].
- STROM (Ake V.), *Religion och Gemenskap*, Stockholm, Diakonistyrrelses Bokforlag, 1946 [I].
- SWEET (William W.), *Revivalism in America*, New York, Charles Scribner's Sons, 1944 [V, VI].
- SWEET (William W.), *The American Churches*, New York, Abingdon-Cokesbury Press, 1947 [VI].
- TAYLOR (A.E.), *John of the Cross and John Wesley*, „Journal of Theological Studies”, XLVI (1945), 30 ff. [V].
- THORNTON (L.S.), *The Common Life in the Body of Christ*, ed. a 2-a, Westminster, Dacre Press 1944, [V].
- UNDERHILL (Ruth), *Papago Indian Religion*, New York, Columbia University Press, 1946 [VI].
- VONTOBEL (Klara), *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus*, Bern, A. Francke, 1946 [VI].
- WACH (Joachim), *The Role of Religion in the Social Philosophy of Alexis de Tocqueville*, „Journal of the History of Ideas”, VII (1946), 74 ff. [VI].
- WACH (Joachim), *Kaspar Schwenckfeld*, „JR”, XXII (1946), I ff. [VI].
- WACH (Joachim), *The Place of the History of Religions in the Study of Theology*, „JR”, XXVII (1947), 157 ff. [I].
- WALLIS (W.D.), *Messiahs, Their Role in Civilization*, Washington, Council on Foreign Affairs, 1943 [VIII].
- WEBSTER (Hutton), *Taboo, a Sociological Study*, Stanford University, Stanford University Press, 1942 [III]. – *Le Tabou*, Paris, Payot.
- WEBSTER, *Magic, a Sociological Study*, Stanford University, Stanford University Press, 1948 [III]. – *La Magie dans les sociétés primitives*, Paris, Payot.
- WEDEL (Theodore O.), *The Coming Great Church : Essays on Church Unity*, New York, Macmillan Co., 1945 [V, VI].
- WIDENGREN (Geo), *Religionens Värld : Religionsfenomenologiska studier och översikter*, Stockholm, Diakonistyrrelses Bokforlag, 1945 [I].
- WILBUR (Earl M.), *A History of Unitarianism*, Cambridge, Harvard University Press, 1945 [V].
- WILLIAMS (M.), *Catholic Sociological Theory : A Review and Perspective*, „ASR”, IV (1943), 137 ff. [I].
- YINGER (J.M.), *Religion in the Struggle for Power*, Durham, Duke University Press, 1946 [VI].

Seria : **Sociologie, Științe politice**

au apărut

Vladimir Tismăneanu – *Reinventarea politicului. Europa Răsăriteană
de la Stalin la Havel*

Petre Andrei – *Sociologie generală*

Elisabeta Stănciulescu – *Teorii sociologice ale educației*

Ion I. Ionescu – *Sociologia școlii*

Traian Rotariu – *Ancheta sociologică și sondajul de opinie*

Elisabeta Stănciulescu – *Sociologia educației familiale*

Joachim Wach – *Sociologia religiei*

în pregătire

Arent Lijphart – *Sisteme electorale și sisteme de partide*

Seria : **Psihologie, Științele educației**

au apărut

Constantin Cucoș – *Pedagogie*

Liviu Antonesei – *Paideia. Fundamentele culturale ale educației*

Adrian Neculau (coord.) – *Psihologie socială. Aspecte contemporane*

Andrei Cosmovici – *Psihologie generală*

W. Doise, J.C. Deschamps, G. Mugny – *Psihologie socială experimentală*

Gilles Ferréol, Adrian Neculau (coord.) – *Minoritari, marginali, excluși*

în pregătire

Mielu Zlate (coord.) – *Psihologia vieții cotidiene*

Adrian Neculau (coord.) – *Câmpul universitar și actorii săi*

R. Bourhis, J.P. Leyens (coord.) – *Stereotipuri, discriminare*

și relații între grupuri

* * * – *Psihologie școlară*

Bun de tipar : mai 1997 Apărut : 1997
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266,
6600 Iași • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111 ;
(032) 217440 (distribuție) • Email : polirom@mail.cccis.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. • 6600, Iași,
Calea Chișinăului nr. 32
Tel. (032) 230323 ; Fax (032) 230485
